Fiilor mei
Vidam Teodor Amenofis
Vidam Horaţiu Sebastian

ARGUMENT

Ca să se simtă mai puţin orfan în această lume, omul îşi construieşte pe ea şi alături de ea o altă lume. Această lume spirituală e filosofia. După cum consideră D. D. Roşca, sentimentul de a nu fi la el însuşi în lume este elementul emoţional originar care stă la baza construcţiei filosofice.

Acelaşi reputat filosof ardelean consideră că orice sinteză este, evident, fatal provizorie şi fatal parţială, dar că valoarea unei sinteze filosofice este măsurată de perspectiva intelectuală generală pe care o deschide, de calitatea rezonanţei spirituale pe care ea o trezeşte şi de gradul de adâncime al stratului sufletesc unde această rezonanţă se produce.

Aceste motive s-au înfiripat în tainiţele sufleteşti cele mai profunde ale autorului cărţii de faţă şi ele continuă să-l călăuzească şi să-l anime. Teoria culturii morale analizează în prealabil o serie de concepte cheie pentru cel preocupat de formarea unei judicioase culturi morale: deosebirile care există între moralitate, morală, etică şi metaetică.

Ulterior, căutăm să sesizăm şi să detaşăm elementele de morală viabile în marile religii care au premers creştinismului. Mai apoi, încercăm să punem în relief valorile morale profesate de învăţătura lui Iisus Cristos, moment de referinţă pentru întregul curs al civilizaţiei şi culturii europene.

Axându-ne pe această linie de analiză încercăm să dezvăluim cauzele care au dus la subminarea bazelor religioase ale moralităţii în epoca modernă şi noile

probleme pe care încearcă să le soluţioneze morala modernă: voinţa, caracterul şi conştiinţa morală.

Autorul se referă, ca atare, la constituirea bazelor raţionale ale moralităţii datorită procesului de secularizare, dar şi la insuficienţele acestora, ocupându-se de proliferarea formelor negativismului, problemă de neocolit la acest sfârşit de secol şi la începutul unui nou mileniu.

Astfel, cartea de faţă, *Teoria culturii morale*, încearcă să prezinte probleme nesoluţionate în cărţile anterioare, *Introducere în filosofia moralei*, *Moralitate şi comunicare*, deschizând perspectiva spre alte două cărţi pe care autorul le are în plan, *Morala creştină în faţa vieţii* şi, îndeosebi, *Pentru a fi deplin uman*, carte ce-şi propune tălmăcirea etosului autohton în contextul culturii europene şi universale.

Autorul se simte îndatorat în primul rând celor care l-au ajutat să apară această carte, inginerilor Armeneanu Ioan şi Cenan Constantin, precum şi persoanelor care l-au stimulat îndeaproape, Corina Mărgineanu şi Mezei Ioan, şi nu în ultimul rând soţiei sale, Eleonora, pentru răbdare şi înţelegere.

Capitolul I

DELIMITĂRI CONCEPTUALE

1. 1. Ce este moralitatea? Desluşirea şi înţelegerea articulaţiilor esenţiale în ceea ce priveşte conceptul de moralitate constituie o preocupare perenă şi stăruitoare în marile religii ale lumii precum şi în aria gândirii filosofice europene. Marile religii, cu excepţia creştinismului, au pus prea mult accentul pe ceremonial, pe rituri, pe comemorări sau în ultimă analiză pe legalism, pentru a putea pune în

valoare resorturile intime şi profunde ale moralităţii sau a ceea ce Constantin Noica numeşte «starea de moralitate».

Morala antică nu a reuşit să ne prezinte o bază valorică reală a moralităţii deoarece pleacă de la un naturalism exagerat, fie el de factură cosmică (omul nefiind decât mugurul unei plante în interiorul edificiului cosmic, după cum consideră stoicismul), fie a plecat de la tălmăcirea cerinţelor intrinseci ale naturii umane, fapt pe care îl întâlnim la Socrate şi Platon.

Desigur, în acest context ideatic, Hegel se înşeală atunci când consideră că nu putem vorbi de moralitate înainte de Socrate. Însă, putem conveni că semnificaţiile acestui concept sunt altele de la Socrate şi după Socrate. Este neîndoios că acest filosof a marcat un moment de cotitură în descifrarea conceptului respectiv, deoarece el consideră moralitatea ca fiind posibilă pornind de la înţelegerea vocii interioare a conştiinţei şi de la cunoaşterea adevărului, adică leagă interpretarea moralităţii de poziţia privilegiată a fiinţei umane în această parte de univers, relevă dimensiunea interioară a moralităţii şi exigenţele sale de ordin universal.

Cel care, în antichitate, s-a apropiat cel mai mult de înţelegerea specificităţii actului moral, circumscriindu-i aspectele sale interne şi externe într-un tot unitar, ţinând seama de ţesătura sa intimă şi reticulară, a fost Stagiritul. El a sesizat deosebirea dintre mobil, imbold, îndemn şi motiv; trecerea de la starea potenţială, de intenţie, la actualizarea sa printr-o finalitate precisă; trecerea de la o conduită nereflectată, spontană, la una reflectată, înfăptuită în mod voit. Dar o dată cu Aristotel se ridică un mare semn de întrebare, distincţia pe care o operează între virtuţile etice şi cele dianoetice. Dacă primele vizează caracterul perfectibil al fiinţei umane în perimetrul unui

regim de viaţă contingent, vremelnic, trecător, virtuţile dianoetice ne rataşează la ordinea eternă din natură, la ceea ce este de neclintit, de nezdruncinat, raportare pe care o putem face numai pe calea cugetării pure. Oarecum Aristotel se îndoieşte de şansele reale ale acţiunii umane de a îndrepta lucrurile, de a plasa fiinţa umană pe orbita unei valori morale demne, dincolo de vicisitudinile şi noianul de adversităţi din cuprinsul lumii reale.

Epicurismul prezintă interes în vederea lămuririi şi clarificării conceptului de moralitate deoarece o dată cu el se impune necesitatea disocierii între hedonism şi eudemonism. Mulţi au considerat vreme îndelungată că accentul e pus de epicureism pe dobândirea şi satisfacerea plăcerilor: «bea, mănâncă, fii vesel şi mâine ia-o de la capăt». Or, epicureismul nu numai că ne propune o disciplinare a tendinţelor şi pornirilor noastre de ordin instinctual, o luare în seamă a ceea ce este legitim şi firesc, dar ne propune o viaţă sufletească mai bogată care ne poate apropia de o fericire reală şi nu iluzorie.

Stoicismul a presupus că omul dispune de o capacitate suficientă pentru a înţelege lumea în care trăieşte şi, în consecinţă, de a-şi decide singur soarta. El a considerat că natura este aşa cum trebuie să fie şi că orice se întâmplă este guvernat de providenţă. Universul trebuie să fie acceptat, nu schimbat. Or, moralitatea este în acelaşi timp conformă şi contrară naturii. Conformă, întrucât natura are o ordine care este în parte alocată şi nouă, contrară, deoarece forţele ei sunt nu numai necesare dar şi spontane, stihiale, ceea ce se opune unui curs superior al vieţii umane.

Stoicismul a impus o atitudine fatalistă care a stimulat stăpânirea-de-sine, a recunoscut o libertate interioară, dar a negat libertatea de voinţă şi existenţa reală a răului. O

asemenea atitudine exclude orice idee de reformă sau de schimbare în ordinea existentă a lucrurilor, adică se îngusta aria moralităţii doar la individul virtuos pentru sine, fără să se aibă în vedere soarta comună a oamenilor de rând.

Comparativ cu morala antică, morala creştină realizează câteva mutaţii esenţiale de ordin valoric în înţelegerea moralităţii. Ea ne propune noi principii formative şi intuiţii esenţiale în ce priveşte conţinutul conceptului de moralitate. Temeiul ontic al moralităţii nu mai este unul de ordin natural, ci unul de ordin supranatural, cel al transcendenţei divine. Moralitatea creştină ne propune o conversiune radicală faţă de această instanţă supremă. Naturalismul moralei antice este negat şi transfigurat în acelaşi timp. Virtuţile sale reprezentative sunt metamorfozate în opusul lor. Curajul devine teamă, cumpătarea devine ascetism, iar înţelepciunea devine sfinţenie. Asistăm la o esenţializare şi purificare a moralităţii care o face accesibilă omului de rând.

Descoperirea dimensiunii interioare a moralităţii de către Socrate este adâncită şi privilegiată prin accentul care se pune pe viaţa lăuntrică, pe înnobilarea, purificarea şi răscumpărarea sufletului. Se au în vedere nu numai datoriile faţă de propria persoană, ci şi datoriile faţă de ceilalţi. La baza relaţiilor interpersonale sunt puse alte valori decât cele implicate şi profesate de morala antică. Comunicarea, comuniunea, încrederea se întemeiază pe alte criterii morale. Răul nu se stârpeşte prin rău, ci prin bine. Loialitatea, generozitatea, mila sau pietatea nu pot avea un curs valabil sau nu pot fi elevate la un nivel corespunzător decât prin iubire. Direcţia acţiunii morale nu poate fi asigurată decât de către o voinţă dreaptă. Finalmente, fiinţa umană este desconsiderată ca fiinţă naturală şi socială, privilegiindu-se doar sufletul,

regenerarea morală nefiind posibilă decât prin credinţă şi devotament faţă de divinitate.

O reorientare a conceptului de moralitate, bazată pe o schimbare structurală a sistemului de valori, are loc în epoca modernă. Omul este o fiinţă a cărui menire este de a se surmonta în mod nedefinit pe el-însuşi. Acesta este sensul profund al acţiunii din punct de vedere al opoziţiei dintre subiect şi obiect, opoziţie trăită şi pusă în valoare de către conştiinţă.

Înţelegerea moralităţii devine problematică în cazul moralei moderne. A vrea să fii este mai mult decât propria natură dată. Ceea ce omul realizează prin sine însuşi nu epuizează niciodată ceea ce el aspiră să devină. În epoca modernă există două încercări temerare de a înţelege şi defini moralitatea: Încercarea lui René Descartes şi aceea a lui Immanuel Kant. René Descartes conştientizează faptul că moralitatea nu poate fi concepută în afara experienţei sau independent de ea. Ea se leagă deopotrivă de experienţa colectivă şi individuală a vieţii umane.

La nivelul de jos al experienţei colective şi individuale se află legalitatea juridică, faptul că moralitatea, la fel ca şi limbajul, este o creaţie spontană de ordin comunitar. Iniţial, ea se manifestă sub formă de cutume şi obiceiuri, de gesturi şi formule de politeţe, sub forma îndeplinirii unor obligaţii exterioare. Ulterior, ea este generată şi întreţinută de procesele repetitive şi cumulative ale existenţei umane (reproducerea naturală, reproducţia economică, transmiterea experienţei şi cunoştinţelor de la o generaţie la alta), procese reglate de două formule: «aceasta se face, aceasta nu se face»; «aceasta se cuvine, e convenabil, aceasta nu se cade, nu este convenabil».

Un prim progres se realizează – după cum remarcă René Descartes – atunci când aceste cutume, obiceiuri, obligaţii,

gesturi şi formule de politeţe sunt supuse unei prime reflecţii care încearcă să le descopere semnificaţia, originile, aportul, să introducă o coerenţă pentru o mai bună întrebuinţare şi, prin urmare, o adaptare mai suplă şi eficientă la nevoile profunde ale vieţii sociale. Această variabilitate social-istorică a moralităţii, legată de timpuri, locuri şi naţiuni, îl determină pe Descartes să facă distincţia între o morală provizorie şi o morală general-umană. Ultima presupune o moralitate comunitară purificată, simplificată şi rafinată.

De la această necesitate pleacă, printr-o schimbare a punctului de plecare, Immanuel Kant. El încearcă să întemeieze o moralitate a raţiunii, a conştiinţei ce se întoarce asupra ei însăşi pentru a sesiza propriile sale exigenţe constitutive referitoare la posibilităţile acţiunii morale în general. Această schimbare de perspectivă face ca moralitatea experienţei să devină materie şi mijloc, rezistenţă şi punct de sprijin, pe care moralitatea raţiunii vrea să o modifice, să o transforme. Experienţa nu face nimic decât să desemneze câmpul posibilităţilor umane, unde raţiunea trasează calea sa. Această complexificare a moralităţii a dus în secolul douăzeci la abordarea sa din mai multe unghiuri parţialiste, de factură cert reducţionistă.

Orientarea biologizantă este prefaţată de hedonism pentru ca ulterior să se manifeste sub forma evoluţionismului, iar în prezent prin intermediul bioscientismului. Ea identifică moralitatea cu tendinţele şi înclinaţiile inoculate în om de la natură. Or, viaţa morală, subordonându-şi aceste aspecte, înlocuieşte haosul de impulsii cu o anumită ordine, conservarea biologică cu devenirea socială a fiinţei umane. Ea pune accentul pe valorificarea aptitudinilor şi formarea caracterului unei persoane sau personalităţi umane.

Orientarea psihologizantă admite ca factor determinant în economia de ansamblu a comportamentului uman trăirile de ordin psihic, manifestate prin emoţii, sentimente, pasiuni şi aspiraţii. Or, acestea constituie «materia» viitoarelor acte morale şi nicidecum moralitatea propriu-zisă. Confruntarea dintre pornirile instinctive şi cele umanizate, dintre cele egoiste şi cele altruiste determină caracterul dramatic al valorificării posibilităţilor existente.

Orientarea sociologizantă pleacă de la premisa că faptele morale nu pot fi construite sau justificate, ci ele pot fi observate, descrise şi explicate la fel ca şi celelalte serii de procese şi fenomene ale naturii şi societăţii. Ele ni se impun prin moravuri, tradiţii, mentalităţi proprii diferitelor comunităţi umane. Ea ne recomandă în mod tacit o supunere pasivă faţă de rânduielile sociale existente. Ca atare, viaţa morală ne apare ca fiind absorbită într-un conformism căruia orice ruptură îi apare ca fiind de neînţeles. Această orientare ne condiţionează să acceptăm de cele mai multe ori turnura unui fals autoritarism. Or, moralitatea are o gamă mult mai complexă de structurare şi manifestare. Această orientare ignoră aspectele ideale şi valorice ale moralităţii într-o manieră pozitivist-limitativă.

Orientarea axiologizantă pune accentul în mod exclusiv pe ceea ce este dezirabil, pe ceea ce trebuie să fie, comparativ cu starea de fapt a moralităţii. Axiologia nu poate substitui ontologia fie ea chiar de ordin regional. Această orientare neglijează faptul că acţiunea trăieşte şi renaşte din opoziţiile dintre individual şi social, iraţional şi raţional, uman şi inuman, că ea nu se subordonează unei unităţi împlinite sau unui punct terminus. Sursa valorii nu este ea însăşi valoare. Valorile morale solicită o adeziune care implică întreaga personalitate. Atenţia faţă de viaţă este indispensabilă în cazul însuşirii morale a realului.

Este o premisă de neocolit constatarea unanim admisă că, la fel ca şi limbajul, moralitatea este o creaţie colectivă spontană, dar insuficientă pentru precizarea şi circumscrierea conceptului de moralitate, îndeosebi a statutului său existenţial cât şi a articulaţiilor sale de ordin esenţial.

La fel, variabilitatea social-istorică, admisă deopotrivă de interpretările evoluţioniste şi sociologice nu poate fi negată, avându-se în vedere fenomenologia deconcertantă a acestei variabilităţi. În această ordine de idei, încercările de descifrare a moralităţii din perspective proprii diferitelor ştiinţe particulare s-au dovedit sortite eşecului, deoarece partea semnifică prin întreg şi nicidecum invers.

Aspectele calitative ale conceptului de moralitate s-au detaşat treptat în timp. Epigeneza conceptului de moralitate începe cu marile religii, cu recomandarea lui Iahve din «Leviticul»: “fiţi sfinţi ca mine, Dumnezeul vostru, eu sunt sfânt”. Continuă cu Pitagora, după care scopul învăţământului este purificarea morală, unirea sufletului cu divinitatea, fundament al oricărei armonii. Ulterior, capătă consistenţă prin fermitatea lui Socrate în combaterea sofiştilor, prin persiflarea ironică a ignoranţei şi a celor de rea credinţă.

Ironia lui Socrate subminează părerea lui Rudolf Carnap care nu vedea nici o legătură între logică şi morală. Este suficient să amintim maxima lui Socrate potrivit căreia “Ştiinţa nu este utilă decât atunci când face sufletul mai bun” pentru a ne îndoi de aserţiunea pomenită anterior. Maieutica lui Socrate se întemeiază pe reflecţie şi persuasiune, pe descifrarea şi cultivarea dispoziţiilor morale ale fiinţei umane.

Pe această cale a păşit Platon. Percepţia sensibilă nu ne conduce la adevăr. Trebuie să cercetăm realitatea de la

baza lumii sensibile şi în afară de sine, în Idee. Un irezistibil elan al naturii noastre ne poartă şi ne ridică deasupra perisabilului, spre ideea de Bine. Aristotel surprinde specificul actului moral; el conştientizează faptul că moralitatea este opera unei vieţi întregi.

Iisus Cristos se identifică cu intuiţiile esenţiale ale unei moralităţi vii, ale unei moralităţi care nu are nevoie de un reazem temporal, o moralitate a străfundurilor noastre sufleteşti care depăşeşte codurile morale stabilite anterior printr-o practică multimilenară. El este o culme a moralităţii neegalată până în prezent.

Pornind de la aceste achiziţii, René Descartes constată că experienţa constituie materia oricărui act moral, că reflecţia nu poate să valorifice decât ceea ce am trăit, ceea ce este în curs de realizare sau ceea ce anticipăm că urmează să fie, fără să excludem imprevizibilul. De aceea, experienţa este întotdeauna mult mai bogată, mai eterogenă decât ordonarea, sistematizarea şi direcţionarea cunoştinţelor şi alegerilor între diferite alternative analizate de reflecţie.

La rândul său, Immanuel Kant ne dezvăluie unele note esenţiale ale conceptului de moralitate, continuând parcă demersul cartezian. El încearcă să pună capăt dezordinii stărilor noastre de conştiinţă, fapt care poate să ducă la negativism. El încearcă să pună în dreaptă cumpănă toate versiunile exagerate despre moralitate, fie că este vorba de naturalism, de scepticism, de pesimism sau optimism.

Pentru a nu ceda sugestiilor multiple venite din partea experienţei, Kant este primul gânditor care încearcă să reunească condiţiile constructive şi convenţionale ce caracterizează opera de structurare a moralităţii. El ne dezvăluie prerogativele subiectului care determină reţeaua reticulară şi proteică de cristalizare a acţiunilor propriu-zis morale.

Autonomia fiinţei rezonabile – după Immanuel Kant – nu este unul şi acelaşi lucru cu domnia liberului-arbitru sau cu aceea a bunului plac.

Libertatea se justifică în măsura în care raţiunea sa esenţială de a fi şi de a se manifesta rezidă în recunoaşterea şi respectarea legii morale. De fapt, între libertatea practică şi legea morală există un raport cosubstanţial.

Autonomia împreună cu starea de bunăvoinţă instituită de admiterea datoriilor permit subordonarea înclinaţiilor sensibilităţii sau a pornirilor caracterului empiric celor de ordin moral. Ca atare, moralitatea nu poate fi instituită dacă nu se dă curs caracterului nostru inteligibil, rezultantă a împletirii nesubstituibile între conştiinţă, libertate şi voinţă.

Poate suntem în măsură acum să conchidem că moralitatea este opera complexă a unui subiect colectiv şi/sau individual, un proces condiţionat de trei serii de condiţii distincte: condiţii ontologice, constructive şi convenţionale. Condiţiile ontologice se referă la sursele primare ale moralităţii (temeiul ontic, antropologic şi cel axiologic), adică temeiuri pe care ni le dezvăluie şi de care se ocupă metaetica. Condiţiile constructive (voinţă, conştiinţă şi libertate) se referă la sursele secunde dar nu secundare ale moralităţii, ele pot fi abordate atât de morală cât şi de etică. Condiţiile convenţionale se referă la condiţiile independente de conştiinţa şi voinţa agentului sau subiectului moral: ordinea legală, limbajul sau mai bine-zis comunicarea care încearcă să elucideze dinamismul vieţii sociale cu fluxurile şi refluxurile sale.

Am putut sesiza că orientărilor reducţioniste bazate pe căutarea plăcerii, a fericirii, a utilităţii individuale şi/sau colective, pe dreptul forţei, li se opun tendinţele de

socializare şi personalizare bazate pe disciplină, comunicare şi comuniune şi chiar bucurie intelectuală. Aceste tendinţe se completează mutual şi pot să formeze un sistem raţional de motive proprii condiţiei umane.

Delimitându-ne de orientările reducţioniste specificate anterior şi ţinând seama de contribuţiile notabile în ceea ce priveşte geneza şi constituirea conceptului de moralitate, considerăm că aceasta nu se reduce la pornirile de ordin instinctual, la impulsurile elementare comune tuturor oamenilor, la trăirile psihice, la obiceiuri şi nici la o stare ideală de ordin atemporal.

Pentru noi, moralitatea ocupă un loc aparte în lumea socialului. Ea este alcătuită din trei ipostaze distincte care funcţionează ca un tot unitar: moralitatea comunitară, individuală şi ideală. Prima, adică moralitatea comunitară, este spaţiul matrice al celorlalte două şi ea nu se rezumă la o totalizare de obiceiuri şi moravuri, ci *ea face sociale actele individuale şi personalizează actele sociale*.

Moralitatea propriu-zisă (indiferent de ipostaza în care se manifestă în mod prevalent) *nu este formală sau prereflexivă* (a acţiona pentru că aşa face marea majoritate sau pentru că aşa se obişnuieşte) *ci ea este voită,* profesată în mod critic şi creator, prin liber consimţământ şi nu impusă sau atribuită sub anumite condiţii organizatorice şi presiuni sociale.

Nu individul este «generatorul» preceptelor morale, climatul lor de ecloziune îl constituie relaţiile interpersonale şi cele instituţionalizate ce se stabilesc între indivizii asociaţi, întrucât ele sunt expresia funcţionării şi organizării societăţii umane. Instituită în mod spontan la început, moralitatea de ordin comunitar se dezvoltă de-a lungul secolelor, impunându-se uneori prin forţa împrejurărilor, într-un mod mai mult sau mai puţin clar în rândul maselor.

Manifestându-se în virtutea tradiţiilor şi obiceiurilor diferitelor comunităţi umane, o dată cu apariţia claselor sociale, moralitatea comunitară se reglementează ideologic.

Pentru a acţiona moral nu este îndeajuns să accepţi şi să respecţi o disciplină (care cel mult duce la formarea de deprinderi) şi să fii ataşat unui grup, condiţii esenţiale, dar nu şi suficiente. E nevoie în acelaşi timp să existe şi să se manifeste o conştiinţă a motivaţiei şi scopurilor conduitei, în acest context, moralitatea individuală este condiţionată şi orientată de aceea de ordin comunitar, dar ele nu sunt identice.

Moralitatea individuală conştientizează faptul potrivit căruia trebuie să distingem între interesele şi scopurile de conservare şi cele de evoluţie şi perfecţionare. Precizând că faptul moral constă în întrepătrunderea dintre «obligatoriu» şi «dezirabil», între «comandament» şi «aspiraţie», Emile Durkheim are în vedere necesitatea potenţării intime între moralitatea comunitară şi aceea de ordin personal. Ultima poate, prin prerogativele conştiinţei-de-sine, să prefigureze şi să configureze moralitatea viitoare.

Prin intermediul reflecţiei, ea poate să depăşească dezordinea şi apatia, indiferenţa şi remuşcările sufleteşti, prin asigurarea unităţii şi identităţii de sine a persoanei umane. Conlucrarea şi consensul relativ dintre moralitatea comunitară şi aceea de ordin personal se realizează sub supravegherea moralităţii ideale.

Sistemul valorilor ne indică direcţiile optime ale convergenţei, ne dezvăluie caracterul complex al reglementării comportamentului uman. Cerinţele imperativelor morale depăşesc nu numai nivelul psihic al acţiunii, dar şi împrejurările în care acţionează agenţii sau subiecţii social-istorici sau individuali.

Moralitatea ne solicită în direcţia unei autonomii din ce în ce mai bogată în procesul socializării şi personalizării, a confruntării cu grijile şi cerinţele stringente ale regimului vieţii cotidiene. În acest context, intervine conştiinţa morală şi comunicarea: conştiinţa morală intervine pentru a cumpăni alternativele, pentru a aviza ceea ce se admite sau se respinge sau pur şi simplu se omite; comunicarea este necesară relaţiilor interpersonale, ea poate să ducă la împărtăşirea în comun a unor convingeri, adică la comuniune şi încredere sau ajută la soluţionarea unor situaţii conflictuale.

Cei la care conştiinţa morală este puternic constituită se descoperă ei înşişi în conflict cu înţelegerea comună a moralităţii proprie societăţii căreia îi aparţin. În acest sens, Bernard Williams precizează: “oamenii au nevoie de o lume în care există risc, incertitudine şi posibilitatea disperării, atunci s-ar putea zice că şi o moralitate care susţine toate acestea şi care e opusă moralelor ce urmăresc să facă o cât mai mare ordine e preocupată de bunăstarea oamenilor” (B. Williams, *Introducere în etică*, Ed. “Alternative”, Bucureşti, 1994, p. 87).

Reversul moralităţii este imoralitatea. Experienţa certifică faptul că voinţa răului, a egoismului, a injustiţiei, a fărădelegilor şi compromisurilor caracterizează condiţia umană într-o măsură aproape egală dacă nu mai mare decât aceea a binelui. Suferinţa, mizeria, războiul, moartea sunt rele pentru că ele conţin şi provoacă dezordinea. Răul exprimă ceea ce este negativ şi neant moral în noi. Imoralitatea pleacă de la rele, de la stările de proliferare a negativismului, după cum se consideră că răul provine de la cele cinci vârste ale omenirii, de la cutia Pandorei sau de la constituţia noastră telurică, materială după gnostici. Există în primul rând o formă rudimentară de imoralitate, care

porneşte de la sugestiile insidioase ale instinctelor, de la pornirile noastre egoiste şi pasionale.

Fiinţa umană care se lasă pradă automatismelor, care rămâne prizonieră a deprinderilor rele nu are cum să evite imoralitatea. Aceasta recurge la sofisme redutabile îndeosebi când încearcă să acopere totul cu un voal de moralitate. Intricaţia dintre moralitate şi imoralitate poate să îmbrace diferite forme şi grade: de la omul injust la omul culpabil şi de la omul vinovat la cel rău intenţionat, adică individul care premeditează ofensele, jignirile, umilinţele şi vătămările aduse celorlalţi.

Ordinea arhitectonică a moralităţii – nivel elementar, comun şi reflexiv — nu poate fi redusă la o sumă de reguli. Moralitatea este diversă şi contradictorie ca însăşi viaţa pe care o ducem: de integrare sub semnul conservării biologice sau a participării sociale de ordin formal, ori sub semnul trecerii de la o existenţă suportată la una asumată în mod lucid şi responsabil. De aceste stiluri sau maniere de acţiune depinde cursul moralităţii, perfecţionarea, stagnarea sau rătăcirile sale.

Comparativ cu moralitatea sau imoralitatea, cu textura lor interţesută, **amoralitatea** reprezintă mai degrabă un spaţiu de refugiu pentru cei care se sustrag de la orice răspundere, care renunţă la condiţia de actor, agent sau subiect, profesând-o pe aceea de spectator, pretinzând că au ajuns la o împăcare-cu-sine şi cu viaţa. Or, această condiţie, de neimplicare în traseele confruntărilor dintre acţiunile comunitare şi/sau individuale, de neimplicare subiectivă sau de ordin valoric denotă o renunţare în urma deziluzionărilor, o debusolare provocată de neidentificarea unei cauze nobile pentru care merită să trăieşti şi să lupţi.

Amoralitatea reprezintă un pământ al nimănui, o zonă a indiferenţei şi pasivismului uman, o zonă în care

confruntarea dintre uman şi inuman încetează din pricina pierderii sentimentului valorii, fapt care, dacă nu ne descalifică în totalitate, ne descalifică cel puţin parţial de la calitatea de oameni sau făpturi rezonabile.

1. 2. Moralitate şi morală. Dispariţia reperelor stării de moralitate a făcut ca în prezent demoralizarea să ia proporţii de masă, numărul fără conştiinţe ocupă un deşert mai mult decât inospitalier. Argumentaţia de factură sau provenienţă ideologică refuză să admită în acelaşi timp o morală individuală şi una general umană deoarece nu tolerează decât conţinuturi colective ale acestora.

Abandonarea sau pierderea moralei trece cel mai adesea prin negarea responsabilităţii individuale. A nega evidenţa acestei responsabilităţi înseamnă a recunoaşte *de facto* şi *de jure* proliferarea negativismului, creşterea unor manifestări iresponsabile. Modelul uman propus de morala antică (înţeleptul), cel propus de morala creştină (sfântul) şi cel propus de morala modernă (cetăţeanul) şi-au pierdut eficienţa; comportamentul uman a devenit dezorientat.

Probleme deopotrivă elementare şi cardinale reurcă la suprafaţă: Ce facem cu vieţile noastre? În ce să credem când suntem asaltaţi de incertitudini? Recursul la responsabilitate este un act gratuit câtă vreme nu ştim în faţa cui şi în numele a ce să răspundem de actele noastre.

Scepticismul este de nesusţinut pe termen lung. Moralitatea rămâne într-o stare letargică sau lacunară dacă refuză interogaţiile moralei. Mai precis, moralitatea comunitară nu poate fi valorificată conform resurselor ei reale dacă pierdem din vedere reflecţia conştiinţei morale de ordin personal.

Trecerea de la acceptat, de la suportat şi convenabil la o atitudine asumată, trează, vigilentă, care ştie să separe

binele de rău în planul vieţii individuale şi sociale este o necesitate de prim ordin în contextul civilizaţiei şi culturii actuale. Trecerea pragului de la moralitatea experienţei la morală reiese cel puţin dintr-o dublă exigenţă: în primul rând nevoia de repere şi în al doilea rând nevoia de responsabilitate. Morala aparţine sferei acţiunii. *Ea analizează, critică şi orientează*.

Or, morala cuprinde în acelaşi timp probleme practice, axiologice şi filosofice. Ea necesită o reflecţie asupra practicii, reflecţie profesată de alţii decât de autorii practicieni. Morala este în acelaşi timp produs şi proiect: produs datorită stărilor de moralitate, imoralitate şi amoralitate; proiect deoarece este imposibil să se sustragă devenirii sociale, schimbărilor care ni se impun sau pe care le alegem.

În acest context, morala se confruntă cu cel puţin două perspective: una relativistă, aceea a schimbărilor de ordin probabilist şi imprevizibil, şi una voluntaristă, prin care noi aderăm şi cooperăm ca actori la schimbări mînaţi de imperativul coeziunii sau de riscul anarhiei.

În prezent, nu ne mai încredem în ideile epocii luminilor sau în ordinea imuabilă a lucrurilor, ci asistăm neputincioşi la practica generalizată a suspiciunilor. Nu suntem siguri că schimbarea sau mişcarea reprezintă un progres şi cu atât mai puţin «progresul». Morala, în calitate de proiect care vizează schimbarea stărilor de lucruri, nu poate elimina persistenţa incertitudinilor sau a unei anumite opacităţi.

Morala ca produs, ca manifestare şi obiectivare a stărilor de moralitate şi/sau imoralitate aşteaptă de la însuşi propriul curs al acţiunii, uneori, identificarea unui nou ecleraj. Paradoxul moralei este acela de a pendula între necesităţile acţiunii de a orienta, în virtutea unui cumul de presupoziţii, şi de a fi un demers al convingerii, care

practică adeziunea şi ia parte la acţiune.

În acest context, două soluţii sunt posibile pentru un proiect inteligibil al moralităţii şi moralei în societatea contemporană. O soluţie este aceea de a juca jocul ştiinţelor socio-umane şi de a aborda interdisciplinar sau pluridisciplinar situaţiile de convergenţă sau divergenţă între moralitate şi morală. O a doua soluţie este aceea de a adopta o grilă conceptuală, care să ne ajute să articulăm şi descifrăm datele între ele. Considerăm în momentul de faţă ca fiind mai eficientă şi lămuritoare această ultimă soluţie.

Moralitatea e supusă unei logici a devenirii sociale ce întreţine inegalităţi socio-culturale, unei logici pe care instituţiile vor să o controleze dar care, de cele mai multe ori, cenzurează sau stopează «creativitatea» personală. Morala intră în contradicţie cu moralitatea printr-o reflecţie atentă de ordin critic, prin spirit de conformitate opus celui conformist. Aici se interpune distanţarea între practicile efective (moralitatea concretă) şi nivelul aspiraţiilor sau al dezirabilităţii.

Astfel se naşte întrebarea de neocolit: rămânem prizonieri ai resurselor limitate şi ai constrângerilor sau reformăm sau, în cel mai bun caz, ne reînnoim sau regenerăm? Nu există morală fără conţinut, după cum nu există act moral fără procedură de prezentare. Orice act moral ţine de norme, de valori, de opţiuni dar, în acelaşi timp, de caracterul multiplu, difuz, eterogen al proceselor de comunicare, de nivelul cunoştinţelor umane precum şi de stadiul maturizării psiho-intelectuale a persoanei în cauză.

Moralitatea circumscrie ceea ce simţim, trăim, prinşi în fluxurile şi refluxurile experienţei vieţii, pe când morala ocupă o poziţie în cuprinsul culturii. Dialectica, cu conflictele şi incertitudinile sale, cu improvizaţiile şi destrămările sale, este stofa însăşi a moralei, pentru că

este stofa însăşi a istoriei şi a vieţii societăţilor. Acestea au moralele pe care le merită. Această remarcă nu este o pledoarie pentru *statu quo*-ul moralei, dar nici un apel la resemnare.

Nu putem schimba ideile şi speranţele (acestea nu sunt identice cu utopia) contra pragmatismului. Ele conduc, cel puţin în parte, lumea. Ele ne lipsesc în aceste timpuri demoralizante. Morala este superioară faţă de moralitate deoarece ea răspunde în faţa conştiinţei noastre, instanţă pe care nici teama nici legea nu o pot substitui. Datorită conştiinţei putem ieşi din cercul comportamentelor aproximative, locale, amicale sau familiale şi putem lua act de semenii noştri în cuprinsul vieţii cotidiene.

Conştiinţa de care se leagă morala are imperative care se aplică în mod legitim atât la nivel local cât şi la nivel global. Ea constituie punctul de sprijin în exercitarea unei reflecţii pertinente de către toţi semenii noştri. Acesta e motivul pentru care morala exercită o necontenită fascinaţie asupra imaginarului omenesc.

1. 3. Morala şi etica. Faţă de morală, care este în acelaşi timp produs şi proiect, ştiinţă şi conştiinţă, *etica este o cercetare sistematică de ordin secund*, dar *nu secundar*. Dacă morala este profund implicată în desfăşurarea reală a moralităţii concrete*, etica se vrea numai fiinţă, având ca obiect de cercetat studiul judecăţilor de valoare asupra conduitelor umane. Ea este un corpus ordonat de principii şi reguli morale*.

Morala acţionează cu puterea unui imperativ categoric; ea se impune în mod necesar şi ne relevă datoriile. Etica este un imperativ ipotetic; ea se leagă de o ipoteză sau alta care vizează desfăşurarea acţiunii pornind de la prudenţa generată de interes şi calcul. Din experienţă, etica extrage

lecţii pe care ni le propune. Morala se constituie din cuprinsul moralităţii concrete, prin trecerea de la inconştient la conştient, de la spontan la raţional, de la incertitudini la certitudini.

Etica se prezintă ca o conciliere între morală şi interes, între ele putem accepta fie conjuncţia, fie disjuncţia. Etica este o investire pe termen lung, pe când morala nu există fără risc întrucât ne pune în joc libertatea. Etica încearcă să corijeze ceea ce educaţia nu a luat în seamă deşi este esenţial. Ea poate să fie versatilă în măsura în care încearcă să facă un slalom deasupra contradicţiilor insurmontabile. Ea este simptomul unei lipse, urmărind moralizarea lucrurilor.

Există o temere de a fi moral de unul singur. Neonestitatea şi rea-voinţa nu se plătesc întotdeauna. De aici, oportunismul sau laşitatea pe care o etică sau alta le pot escamota din diferite motive. Morala este activă în măsura în care îşi produce efectul concret asupra conştiinţei morale de ordin personal. Ea face parte din mersul lumii şi ţine seama de mersul înainte al acestei lumi, *pe când etica se justifică şi vrea să fie un gaj al reuşitei*.

Speranţa noastră într-o morală valabilă se înrădăcinează în prezentul imperfect. Moralitatea infuzată de o reflecţie de ordin prim, de la relaţiile interpersonale la elucidarea câmpului de conflict dintre valori, poate să devină morală. Aceasta e posibilă acolo unde există libertate, interogaţie şi alegeri. Ea are nevoie de consens care se realizează prin comunicare, în măsura în care comunicare înseamnă a face în comun.

Moralitatea se află în inima tuturor comunicărilor, după cum o morală se impune prin recunoaşterea unor principii, norme şi valori, îndeosebi dacă acestea sunt înţelese şi împărtăşite de mai mulţi oameni.

Comunicarea sub formă de expozeu sau de discurs teoretic face posibilă trecerea de la morală la etică.

Etica, prin argumentare, raţionalitate, propuneri de noi orizonturi valorice, poate să influenţeze pozitiv sau negativ starea de moralitate. Considerăm că orice tip de etică particulară (etica medicală, etica cercetării ştiinţifice, etologia, bioetica etc.) trebuie să contribuie împreună cu comunicarea la constituirea unei morale general-umane preconizată de Descartes, la formarea unei voinţe publice fără de care nu se poate realiza niciun act major în istorie.

În acest proces de formare a unei voinţe comune, nu trebuie neglijată singularitatea subiectului moral, pentru a putea elimina slăbiciunile care întreţin ura, resentimentele, fermenţi ai stărilor conflictuale, ajungându-se treptat la prezenţa şi acţiunea unei moralităţi responsabile.

Această morală general-umană preconizată de creştinism, de René Descartes şi Immanuel Kant se poate configura în secolul următor în jurul a trei nuclee ideo-afective centrale: importanţa, greutatea şi respectarea cuvântului dat; unitatea şi coeziunea dintre intenţii şi fapte; comunicarea convingerilor morale, proces care duce la comuniune şi încredere, la formarea loialităţii, generozităţii şi compasiunii umane. Acestea se anunţă a fi valorile morale definitorii pentru mileniul care urmează. Sprijinindu-se pe moralele anterioare (antică, creştină şi modernă), noua morală general-umană este o morală deschisă, una care se întemeiază pe o existenţă asumată, autonomă, conform terminologiei bergsoniene sau poperiene: *una care ştie că generozitatea este dificilă dar nu imposibilă*.

1. 4. Etică şi metaetică. După ce am clarificat, cel puţin într-o manieră aproximativă, statutul existenţial al moralităţii, aceasta fiind nu numai o creaţie colectivă spontană la fel ca şi limbajul, ci şi o realitate

fenomenologică care se simte şi se trăieşte înainte de a fi înţeleasă, după ce am sesizat puntea de trecere de la moralitate la morală (morala fiind deopotrivă produs şi proiect, ştiinţă şi conştiinţă), după ce am disociat între morală şi etică, ultima fiind o creaţie de ordin secund dar nu secundar faţă de morală, constituindu-se ca un *corpus* teoretic pornind de la o anumită ipoteză de lucru, încercând să concilieze morala cu anumite interese, fiind o sistematizare şi o interpretare a judecăţilor de valoare despre o dimensiune sau alta a comportamentului sau activităţii umane, se impune să lămurim la ce se referă şi cu ce se ocupă **metaetica**.

Metaetica nu trebuie să rămână doar un concept postmodernist la modă în repertoriul nostru conceptual, fără să ne dăm seama de articulaţiile sale esenţiale. *Metaetica se referă la fundamentele care se află atât la baza moralităţii, cât şi a moralei şi a diverselor etici. Ea este aceea care ne dezvăluie temeiurile lor adânci, constituind în acelaşi timp numitorul comun al acestora, deschizând perspectiva şi făcând posibilă conceperea unei morale general-umane*. Aceste temeiuri sunt cel puţin în număr de trei: temeiul ontic, antropologic şi axiologic. Orice morală are în comun aceste temeiuri şi profilul lor ideatic distinct se datorează modului de concepere mai mult sau mai puţin implicit sau explicit al acestor temeiuri.

Temeiul ontic al moralităţii. O doctrină a moralităţii, moralei sau eticii necesită o atitudine generală faţă de viaţă sau, altfel zis, o filosofie a realului care să fie confirmată şi nu doar postulată. Sensul vieţii trebuie descifrat şi în funcţie de structura fundamentală a existenţei. Este incontestabil că orice acţiune umană vine să se înscrie în reţeaua fenomenelor universului. Astfel, acţiunea ne poate dezvălui mai mult sau mai puţin incompletitudinea fiinţei noastre.

Acţiunea agentului sau a subiectului moral apare ca o ruptură faţă de cursul necesar şi spontan al naturii şi faţă de derularea reflexă şi repetitivă a actelor şi evenimentelor vieţii noastre comune. Finalitatea stabileşte legătura dintre actul gândirii şi actul voinţei în funcţie de terenul, fundalul care se află la baza acţiunii, în funcţie de structura proprie acestuia, de condiţiile şi posibilităţile pe care le îngăduie sau le permite.

Nu putem elabora o doctrină a moralităţii dacă în prealabil nu dezvăluim raportarea noastră la lume şi îndeosebi la structura de esenţă a acesteia. Morala antică porneşte de la conformarea faţă de natura lumii înconjurătoare şi faţă de tălmăcirea exigenţelor propriei noastre naturi; morala creştină consideră că această lume a fost creată şi acţiunile umane se justifică în şi faţă de instanţa divină; morala modernă încearcă să se întemeieze pe însuşi solul existenţei umane.

În mod implicit sau explicit, orice doctrină morală admite un temei ontic al moralităţii. Înţelegerea complexă a sistemului moralităţii presupune o conştientizare a acestuia în realitate. În acest sens, considerăm că structura fundamentală a existenţei confirmă că teritoriul moralităţii este posibil (vezi Teodor Vidam, *Introducere în filosofia moralei*, ed. “Inter-Tonic”, Cluj-Napoca, 1994, p. 87-96). Condiţia esenţială a moralităţii este subiectul, nu ceea ce îl precede, nu ceea ce ne este transmis şi cu atât mai puţin ceea ce ni se impune, dar problema moralităţii este şi problema fundamentelor ei. Căci, de îndată ce este vorba de a stabili adevăruri raţionale, referitoare la natura şi valoarea datelor morale, experienţa se dovedeşte neputincioasă.

Temeiul ontic se referă la realitatea care face să existe fenomenele şi procesele lumii înconjurătoare. Existenţa ni

se impune în primul rând ca o necesitate impersonală. Pentru noi ea este sistemul referenţial dincolo şi dincoace de care nu se mai pune problema originii. Căci, limitele analizei trebuie să fie limitele realului însuşi.

Baza filosofică a moralei este ideea unei conformităţi şi nu a unei conformări la ordinea universală. Din această perspectivă nu trebuie să confundăm ordinea raţională cu ordinea logică. Ordinea raţională ţine de lucruri, considerate în ele însele; ordinea logică se referă la construcţia propoziţiilor, la formele şi organizarea limbajului care este pentru noi instrumentul gândirii, mijlocul de constituire şi comunicare a acesteia. Metaetica ne arată faptul că moralitatea are temeiuri sau date pre-morale în natura propriu-zisă şi în condiţia umană. Natura nu poate să dezvolte destinul individual; ea poate să-l deplaseze sau să-l suprime. Ea este câmpul sau leagănul acţiunii noastre.

Având în vedere aceste premise, considerăm că structura fundamentală a existenţei se defineşte printr-o triplă ipostază; o ordine determinată (aceea care defineşte existenţa în fapt din punct de vedere al eterogenităţii sale calitative şi cantitative); o ordine în curs de determinare (aceea care se referă la actualizarea virtualităţilor diferitelor formaţii de real); o ordine determinantă (aceea a prezenţei şi acţiunii contradicţiilor structurale, a atributelor constitutive în cazul lucrurilor, fenomenelor şi fiinţelor lumii înconjurătoare).

Ordinea determinată circumscrie ceea ce există ca real în momentul de faţă sau într-o anumită secvenţă spaţio-temporală: ordinea în curs de determinare vizează actualizarea potenţelor diferitelor formaţii de real din natură şi societate; ordinea determinantă ne dezvăluie cursul necesar şi echilibrat al realităţii, dincolo de ceea ce am putea numi o fenomenologie a contingenţei.

Ordinea determinantă nu e supusă unui model de cauzalitate care presupune cauze prime şi finale, ea nu conţine cauze de acest fel întrucât ea fiinţează în sine dintotdeauna. Ea este ireductibilă la celelalte două prin intermediul cărora ni se dezvăluie ca lume de aici şi acum şi ca lume care, deşi nu există încă, urmează să fie. Prin urmare ordinea determinantă nu poate fi considerată un lucru în sine, un X incognoscibil.

Comparativ cu ordinea determinată şi cu aceea în curs de determinare, ea este mai bogată în conţinut, resursele sale se potenţează în mod inepuizabil, ca urmare a intercondiţionării dintre celelalte două ordini pe care le înglobează şi le determină. De aceea, din bogăţia conţinutului său va rămâne mereu un rest inexplicabil, după cum lumea valorilor nu poate fi epuizată de bunurile şi operele create de fiecare generaţie sau chiar de unele comunităţi umane de-a lungul istoriilor.

Existenţa devine alta şi cu toate acestea rămâne aceeaşi. Ea devine alta, adică se deschide noutăţii, rămâne aceeaşi, adică se stabilizează. Prin deschidere ea este viitor, prin stabilizare ea este trecut şi prin deschidere şi stabilizare ea este prezent.

Pentru înţelegerea moralei şi direcţionarea conduitei, nu ne este indiferentă alegerea între două mari ipoteze în ceea ce priveşte mersul general al existenţei. Fie acceptăm împreună cu scepticii că existenţa, aşa cum se manifestă, este rodul unei întâmplări norocoase care nu se va mai repeta, că viaţa şi fiinţa umană au apărut pe pământ datorită hazardului, fie acceptăm ipoteza că existenţa, prin structura şi procesualitatea sa de ansamblu, permite nu numai constituirea teritoriului moralităţii, ci şi perfecţionarea fiinţei umane.

Ipoteza sceptică nu dispune decât de un argument: nu

ştim nimic, suntem închişi într-un canton al naturii, într-o «mică carceră». Cealaltă teză, să o numim teza moralităţii posibile, pleacă de la supoziţia că noi nu cunoaştem decât lumea noastră, dar această lume este ordonată, căci viaţa, devenirea devenitului, după cum considera Constantin Noica, presupune stabilitatea legilor naturii.

A accepta ipoteza sceptică înseamnă a recunoaşte că singura realitate cunoscută (viaţa) este o himeră. A admite o asemenea idee presupune negarea oricărui rost în ceea ce priveşte realul uman. Acest fapt ar justifica proliferarea stărilor de negativism: hedonism, utilitarism, nihilism, anarhism, terorism şi nu în ultimul rând spectacolele groteşti ale vieţii umane. Mai mult, o asemenea orientare tolerează egoismul propriu şi aprobă ca valoare centrală a comportamentului uman **abilitatea**.

Alegerea nu e facultativă. Ea este obligatorie, căci a nu alege una din cele două căi, a te situa la nivelul menţinerii în viaţă înseamnă a împărtăşi ideea că viaţa umană nu are valoare decât ca instrument al plăcerii. Or, această teză, deşi este simplă şi naivă, nu este mai puţin de factură filosofică decât celelalte.

Teza moralităţii posibile, legată de ordinea prezentă în natură sub cele trei ipostaze (ordine determinată, ordine în curs de determinare şi ordine determinantă) furnizează un rost vieţii noastre; dă naştere unui sens al eforturilor noastre înspre bine. Acceptarea ei ne eliberează de sub presiunea dogmatismelor – de la scepticism la pesimism – orientări care încearcă să ne abată de la o potecă rezonabilă, sub pulverizarea relativismelor exagerate care se străduiesc să zdruncine dreptul fiinţei umane la formarea unor convingeri morale şi demne.

Există o datorie superioară plăcerii de a filosofa, datoria de a acţiona în mod onest şi rezonabil. Teza moralităţii posibile

ne oferă un principiu de viaţă, o tinereţe şi o elevaţie pe care niciodată nu o să le cunoască diletanţii pentru care gândirea rămâne neputincioasă în a produce intense trăiri sufleteşti şi o activitate hotărâtă. Putem astfel să punem capăt şovăirilor după cursul şi fluctuaţiile evenimentelor exterioare. De asemenea, deciziile parţiale sunt mai uşor de luat dacă marea decizie a fost luată cum se cuvine.

Dezvăluirea fundamentului ontic al moralităţii necesită, pe lângă încercarea de a surprinde ordinea raţională a existenţei, ordine care asigură doar punctul de plecare în structurarea sistemului moralităţii, şi o analiză a semnificaţiilor esenţiale ale raporturilor dintre subiect şi obiect din perspectiva însemnelor calitative ale moralităţii. Trecerea de la ordinea determinată la aceea în curs de determinare se realizează prin mijlocirea lumii valorilor, lume care circumscrie o ordine a deziderabilităţii.

În această perspectivă integratoare a sistemului moralităţii, existenţa nu este nici efect, nici reflex al esenţei, ci terenul actualizării realităţii sale veritabile. În acest fel, eliberându-ne de prejudecăţi şi iluzii, considerăm existenţa în realitatea sa contradictorie, în manifestările sale divers-unitare şi singular-ireductibile, iară a pune totul sub jurisdicţia universalului şi fără a postula ca prezenţă de neocolit inefabilul singular sau individualismul fără subiect.

Temeiul antropologic al moralităţii. Dezvăluirea structurii fundamentale a existenţei ne oferă fundalul necesar circumscrierii în realitate a teritoriului moralităţii care nu este posibil fără prezenţa şi acţiunea lumii valorilor şi îndeosebi fără constituirea fiinţei umane în calitate de subiect moral. Dar în prealabil se impune să răspundem la câteva întrebări care vizează îndeaproape temeiul antropologic al moralităţii, temei care, împreună cu cel ontic, este definitoriu pentru orice tip de morală.

Fiinţa umană ca realitate corporală permite sesizarea-de-sine a subiectivităţii ca existenţă singulară. Dacă planta dispune de un orizont senzorial, dacă animalul dispune de un orizont individual legat de arealul său de existenţă, fiinţa umană se caracterizează printr-un orizont valoric. Ea se integrează într-o triplă perspectivă temporală, depăşind comportamentul prezentist al animalelor. Datorită acestui fapt permis de conştiinţă precum şi datorită comunicării în constituirea mediului său de viaţă, ne găsim în faţa unor mutaţii esenţiale, pe baza cărora fiinţa umană dobândeşte o demnitate ontologică prin care se deosebeşte de restul existenţei.

Printre lucruri şi fenomene, corpul fiecăruia dintre noi este semnalizatorul unei individualităţi umane distincte şi inconfundabile. După cum o mănuşă sugerează o mână, el face dovada unei persoane pe care o făgăduieşte. Orizontul valoric nu anulează înrădăcinarea noastră în real. Există o contradicţie structural-existenţială în însăşi inima condiţiei umane, în sensul că viaţa umană se bazează pe natură, fără a face parte din ea.

Fiinţa umană este unitară şi multiplă, unică şi exemplar de serie, centru autonom, dar şi supus legilor obiective. Individualitatea umană nu este monadică, dotată cu o esenţă imuabilă, închisă faţă de lumea înconjurătoare. Simultan cu tendinţa spre autonomie şi unitate, se manifestă tendinţa opusă, de deschidere, participare şi integrare în lumea înconjurătoare.

Numai având în vedere semnificaţiile acestor polarităţi putem cuprinde fiinţa umană în toată bogăţia sa contradictorie. Persoana nu se reduce la datul biologic al individualităţii sale; ea se caracterizează prin particularităţile sale psihice, prin adaptare şi integrare socială, prin experienţa sa de viaţă susţinută sau nu moral.

Pe lângă intricaţia dintre componentele sale naturale, psihice, sociale *este important să ştim dacă viaţa umană este rezultatul unor forţe heteronome (fatum, providenţă divină etc.) sau dacă ea poate fi şi opera omului însuşi*.

Moralitatea apare rând pe rând conformă şi contrară naturii. Conformă în măsura în care, pornind de la structura sa fundamentală (ordine determinată, în curs de determinare şi determinantă), ea dispune de condiţii existenţiale care îi permit să se configureze ulterior, ordine juridică, ordine şi disciplină şcolară, personalitatea umană ca sinteză a exigenţelor constitutive de ordin intern şi extern. Contrară naturii în măsura unei suite de retuşări a manifestărilor instinctuale, apetiturilor egoiste, a tot ceea ce se constituie ca inuman în comportamentul nostru.

Fenomenul conştiinţă este acela care ne permite să descoperim cum suntem faţă de ceea ce este şi faţă de ceea ce suntem. "Prin conştiinţă – observă Mircea Florian – se face trecerea de la destin şi sclavie la voinţă şi libertate" (M. Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1983, p. 277). În perimetru fiinţării umane, conştiinţa are un rol esenţial. Ea este prin om şi omul există prin conştiinţă. Structura subiectivităţii sale este de natură totalizantă şi totalizatoare. Căci, după cum în mod rezonabil constată Gabriel Liiceanu:

"Omul singur reprezintă simultan limita şi conştiinţa-de-sine a limitei" (G. Liiceanu, *Tragicul o fenomenologie a limitei*, Ed. Univers, Bucureşti, 1975, p. 37).

Dar conştiinţa, fără limbaj şi fapte, este o aspiraţie care în devenirea ei se pierde şi nu se poate regăsi dincolo de această pierdere şi decădere în sine. Mai mult decât atât, subiectivitatea conştiinţei pusă în lumină la nivelul diferitelor ipostaze ale eului nu este atemporală în maniera

lui «Ich denke» kantian, ci întotdeauna «prinsă» sau angajată fie într-o integrare momentană (context de co-prezenţă), fie într-una sistematică (durata vieţii unui om).

Însă, ceea ce ne preocupă îndeaproape este modul de constituire şi manifestare a structurii universului interior al conştiinţei, creuzet al oricărei iniţiative morale, loc de convergenţă a unor multiple centre de forţă şi interese. Numai la om apare posibilitatea raportării sale ca eu la tot şi a întregului rest la sine ca «eu». Faptul de conştiinţă la omul adult, normal şi civilizat este strâns legat de eu. Acesta se interpune între structurile generative ale inconştientului din care emerge şi reflectarea raţională pe care o permite. El se defineşte ca o realitate complexă prin manifestarea ipostazelor sala esenţiale: eul de moment, eul imaginar şi eul socializat. Acestea determină originalitatea fiinţării fiecăruia dintre noi.

Eul de moment caracterizează câmpul de prezenţă al trăirilor psihice; el colectează reprezentările pe care le supune ulterior unui control reflexiv, în cooperare intimă cu eul de moment se află eul imaginar. Acesta vizează ceea ce dorim, tindem sau aspirăm să fim. El înregistrează în mod fidel cursul dorinţelor şi aspiraţiilor noastre, ne determină să devenim ceea ce nu suntem încă, dar am putea fi, reprezentările sale de ordin ideal alcătuiesc sediul preacţiunii, preludiul acţiunilor umane viitoare.

Eul socializat necesită conştientizarea drepturilor şi obligaţiilor pe care le avem de îndeplinit faţă de comunitatea umană, căreia îi aparţinem de drept şi de fapt. Prin această ipostază a eului, insul uman se autodelimitează pentru a se implica în sfera activităţilor de ordin comunitar. Datorită acestor ipostaze ale sale – eul de moment, imaginar şi socializat – eul nu apare nici ca o «abstracţie», nici ca o realitate «esenţială», ci ca una

concretă şi profundă prin care un oarecare poate să devină cineva. Eul, după cum observă Paul Ricoeur, "nu este decât maniera de a fi a libertăţii mele, nexul care leagă voinţa cu motivele şi puterile voluntare" (P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, Editions Aubier, Paris, 1960, p. 345).

Caracterul eterogen al eului de moment, puterea de fascinaţie iluzorie a eului imaginar, tatonările şi inerţiile eului socializat, toate acestea necesită atitudinea de repliere şi luare în stăpânire-de-sine a conţinutului conştiinţei, pentru a-l resemnifica, coordona, obiectiva şi integra în mod liber şi responsabil. Căci, "atunci când vorbim despre individ ca entitate istorică – precizează Max Horkheimer – noi nu vrem să spunem numai existenţa spaţio-temporală, existenţa unui membru al speciei umane în special ci, în plus, conştiinţa propriei sale individualităţi ca fiinţa umană conştientă, recunoaşterea propriei sale identităţi înţelese" (M. Horkheimer, *Éclipse de la raison*, Ed. Payot, Paris, 1974, p. 137).

Psihanaliza admite că individul ca persoană are o istorie. Ea elaborează un program realist de perfecţionare psihologică şi morală a omului, (vezi T. Vidam, *Moralitate şi comunicare*, Ed. Clusium, Cluj-Napoca, 1995, p. 57-69). În virtutea ideilor profesate în întreaga sa operă, Sigmund Freud stăruie asupra unui fapt esenţial şi anume: calitatea de om nu se moşteneşte, ci se dobândeşte. El acordă o atenţie prea mare sentimentelor derivate din instinctele primare, teamă şi angoasă, fără a avea în vedere că tendinţa centrală a conduitei umane este de a persevera într-o stimă de sine contra ruşinii şi vinovăţiei.

Pentru Freud, pronumele *Eu* nu are plural. Or, conceperea subiectului ca individual sau trans-individual nu este o simplă problemă terminologică. Pentru a trăi cu adevărat, se impune să parcurgem întregul registru al interiorităţii, să

pătrundem în fiecare colţ obscur al psihismului nostru pe calea reflecţiei, să ne stăpânim, disciplinăm şi modelăm în conformitate cu certitudinile şi convingerile noastre.

Dacă psihanaliza a punctat îndeosebi disponibilităţile care pot fi recunoscute şi valorificate din perspectiva moralităţii, existenţialismul ne dezvăluie aspectele morale majore ale fiinţei umane. Recunoscând ca fundal o existenţă nedeterminată, o existenţă care, de cele mai multe ori, ne propune un pariu absurd, existenţialismul pune accentul pe modalităţile specific umane de fiinţare. Omul nu este o fiinţă definibilă, el are a se defini. El nu dispune de o esenţă care să-l premeargă sau care să-l pre-conţină. El este purtător de conştiinţă în măsura în care admite neantul ca o componentă structurală a fiinţării sale.

«Valorizarea» existenţialistă ne dezvăluie în primul rând limitele fiinţei umane: contingenţa, finitudinea, fragilitatea, facticitatea, singurătatea şi nu în ultimul rând neputinţa raţiunii. Analiza limitelor fiinţei umane i-a permis existenţialismului să pună în lumină posibilul uman, trecerea de la virtualitate la actualizare, discernerea între valorile şi non-valorile epocii noastre. El ne explică constituirea moralităţii individuale, de la intenţie până la act şi faptă, dar nu reuşeşte să explice existenţa moralităţii de ordin comunitar, a cărei manifestare depăşeşte preferinţele individuale.

«Bioscientismul» nu reprezintă actualmente decât o variantă modernizată a naturalismului în etică. E. Wilson este de părere că singura funcţie a organismului este de a reproduce genele pe care le transportă. El nu este altceva decât un suport temporal al acestora. În opinia sa, comportamentul uman nu poate să fie altceva decât o actualizare a «egoismului genelor», fapt prin care încearcă să explice inegalităţile dintre rase, grupuri sociale şi

indivizi.

C.D. Darlington consideră calităţile morale, motivaţia, liberul-arbitru şi alte particularităţi psihice ca fiind condiţionate genetic. Mai mult, el consideră însuşi progresul social ca fiind determinat “de posibilităţile unei ameliorări genetice” (C.D. Darlington, *The Evolution of man and Society*, London, 1969, p. 545). «Bioscientismul» trunchiază înţelegerea naturii umane, atunci când consideră drept factor determinant al conduitei noastre individualitatea biologică a fiecăruia dintre noi. Viaţa umană, bioritmurile determină socioritmurile, dar la rândul său este integrată într-o ordine superioară şi anume aceea a culturii. Tocmai de aceea, departe de a fi inclusă în biologie, moralitatea începe acolo unde se termină aceasta, acolo unde începe domeniul de afirmare a persoanelor umane.

Oamenii se deosebesc unii de alţii mai mult prin inteligenţă şi caracter decât prin funcţiile fiziologice. Fiinţa umană trebuie considerată ca totalitate, unicitatea fiecăruia dintre noi explicându-se prin conjugarea dintre naştere şi istoria pe care o trăim şi în funcţie de care ne putem afirma moral şi valoric. Caracterele pe care ni le formăm nu se transmit urmaşilor. De aceea, fiecare trebuie să se formeze şi să se dezvolte, într-un cuvânt să ajungă bijutierul lucid al propriei sale persoane morale.

Umanizarea, care este, într-o accepţiune mai cuprinzătoare, spiritualizare progresivă prin parcurgerea vârstelor civilizaţiei umane, transformă toate forţele şi latenţele conţinute de datul biologic al fiinţei umane. În acest sens, are dreptate J. Huxley atunci când observă că omul nu este altceva decât evoluţia devenită conştientă de ea-însăşi, ceea ce confirmă faptul că o morală a responsabilităţii nu este numai posibilă, ci şi necesară.

Termenul de obiectivare are în morală un rol hotărâtor,

deoarece ne dezvăluie trecerea de la posibil la real, de la intenţie la act, de la virtual la actual, de la ideal la real, de la proiect la înfăptuirea lui concretă, într-un cuvânt el pune capăt incertitudinilor subiective lăsând să vorbească limbajul faptelor. Pentru o justă înţelegere a tipologiei moralităţii, considerăm necesar să deosebim adaptarea de integrare.

De cele mai multe ori, adaptarea se rezumă la conformism, pasivism ori oportunism. Obiectivarea comportamentului uman ca rezultat al participării şi integrării sociale se poate finaliza diferit, în funcţie de caracterul relaţiilor sociale, de calitatea vieţii şi, mai ales, în funcţie de caracteristicile structurilor de dominaţie ale puterii politice, fie sub semnul umanizării, fie sub semnul înstrăinării. *Problema esenţială a omului este înţelegerea poziţiei sale în lume*.

Majoritatea doctrinelor morale au ocolit, au abordat indirect sau doar implicit această problemă, recurgând la ceea ce am putea numi tehnica ricoşeului. «Bioscientismul» şi psihanaliza suscită doar vechi preocupări în materie de moralitate, chiar dacă aduc unele dovezi în plus în favoarea unor predispoziţii sau înclinaţii ale naturii umane. Comparativ cu acestea, existenţialismul a încercat să identifice unele stări de moralitate ale vieţii umane, prin instigarea la uman (nerenunţarea în faţa absurdului), prin menţinerea unei conştiinţe treze a libertăţii, prin revolta şi lupta împotriva a ceea ce este inuman. Cu toate acestea, existenţialismul rămâne cantonat între nihilism şi individualism, între eroismul lucid al condiţiei umane şi neputinţa de a descifra sensurile adânci ale istoriei umane.

Cert este că trebuie să acordăm mai multă atenţie fiinţei umane decât am făcut-o până în prezent: să ţinem seama de intricaţia complexă dintre biologic, psihic, social şi

axiologic; să stabilim un modus vivendi optim între aceste nivele distincte şi unitare ale fiinţei umane. Se impune ca o necesitate stringentă problema făuririi mediului social ca un mediu favorabil emergenţei stărilor de moralitate, despovărate de blocaje, derive şi abateri de la opţiunea umanistă. Recunoaştem în această necesitate o tendinţă majoră a evoluţiei umanităţii în viitor.

Temeiul axiologic al moralităţii. Structura fundamentală a existenţei, prin cele trei ipostaze ale sale, ordinea determinată, ordinea în curs de determinare şi ordinea determinantă, îngăduie dar nu poate justifica starea de moralitate. Trecerea de la condiţia de individ la condiţia de persoană umană pune în lumină faptul că izvorul moralităţii este fiinţa umană. Aceasta dispune de piesele esenţiale necesare instituirii stării de moralitate: conştiinţă, libertate şi voinţă. Dar constelaţia acestor surse ale moralităţii nu se poate constitui fără regatul valorilor.

Un obiect fără legătură cu subiectul nu poate fi bun prin el însuşi; dar un obiect preferat pentru ceea ce el este poate fi investit cu atribut al valorii. Punctul de plecare în desluşirea conceptului de valoare îl reprezintă «matricea afectivă» a subiectului, parte născută şi parte dobândită. Valoarea se constituie datorită implicaţiei tranzitive a două momente: unul subiectiv şi altul obiectiv. Ea presupune o relaţie unică între un anume subiect şi un anume obiect. *Un câine trece indiferent pe lângă un bulgăre de aur, ceea ce nu se întâmplă în cazul fiinţei umane*.

Există multiple încercări de a circumscrie specificul valorilor morale. Un reputat etnolog, Edvard Westermack, le-a definit în termenii opiniei morale. Cert este că teoria despre valoare nu se rezumă la istoria opiniilor despre valori, deşi acest aspect nu trebuie neglijat. Pilduitor rămâne cazul lui Nicolai Hartmann care, de la admiterea

iniţială a platonismului valorii, ajunge să constate, înspre sfârşitul activităţii sale filosofice, că acest platonism nu este numai contestabil, ci şi inutilizabil. Astfel, el este nevoit să recunoască în mod tacit că: “Valoarea morală şi revindecările sunt în pofida idealităţii şi atemporalităţii: la limită exigenţe ale realului (*realitätsbezogen*)” (N. Hartmann, *Vom Wesen sittlicker Forderungen, Kleinere Schriften*, vol. I, Berlin, 1955, p. 310).

Valorile exprimă originalitatea prezenţei noastre în lume. Ele asigură accesul omului la autoritate fără ca aceasta să degenereze în constrângere. Orbirea sau indiferenţa faţă de valori are drept consecinţă o negare a fiinţei umane în calitate de agent sau subiect moral. Valoarea morală ne furnizează sentimentul libertăţii în finitudine. Sens al lumii, de asemenea, nu există decât prin referire la valori, căci în sine nu există sens. O valoare nu este în mod riguros sens, căci orice valoare este plină de o multiplicitate de sensuri posibile.

Valorile sunt cele care determină consistenţa comportamentului nostru şi resping dispersiunea, incoerenţa, ambiguitatea, trăsături ce caracterizează moralitatea. Realul dat (natural sau cel instituit de societate) precedă şi întemeiază existenţa valorii la fel ca şi validitatea ei. Negându-se datul în procesul de creaţie al unei valori, el este transformat în mod novator, fără a fi suprimat.

Actul de a imagina nu este un act de cunoaştere, căci cunoaşterea vizează datul şi rămâne la studierea lui. Actul de a imagina este un act de creaţie şi se sprijină pe imagine. Fiecare valoare-imagine serveşte ca punct de reper pentru o ordine pe care ne-o reprezentăm şi vrem să o instituim în realitate. Prin valoarea-imagine se rezolvă raporturile divergente dintre subiect şi obiect, dintre ceea

ce Tudor Vianu numea “endogen” şi “exogen”. Valoarea nu este o simplă reprezentare, doar o revelaţie a absolutului în relativ după cum consideră Louis Lavelle. Ea nu se reduce la ipostaza de model (*Vorbild*), ci reprezintă exigenţa altui dat. Realităţii valorii îi corespunde domeniul liberei creaţii umane.

Aparţine esenţei valorii de a nu fi niciodată ca valoare cunoscută total, ci de a exista în măsura în care este realizată prin operă şi apreciată. Omul înţelege universul valorii în măsura în care îl creează. Opera realizează valoarea, dar în acelaşi timp o şi suprimă. Acţiunea serveşte ca intermediar între valoarea-imagine (punctul de plecare) şi realitatea operei împlinite (punctul de sosire). Procesul axiologic se împlineşte parţial prin creaţia operei şi se reîntoarce la realitatea nedeterminată a valorilor.

Valoarea ca posibilitate există în măsura în care realizează nu numai o fuziune de imagini, dar şi o reunire a condiţiilor subiective şi obiective. Corelaţia dintre subiectiv şi obiectiv, naţional şi universal, permanent şi nou, sensibil şi spiritual, finit şi infinit etc. Nu înseamnă nici dependenţă nici determinare necesară, ci simplă corespondenţă funcţională. Acţiunea umană transformă şi creează realitatea conform valorilor care o animă. În acest fel, conştiinţa morală, ca instanţă critică şi deliberativă, elaborează scopuri, proiecte, impune norme, chiar dacă, după cum consideră Emile Bréhier, sinteza dintre sensibilitate şi valoare nu se realizează niciodată integral.

Valorile morale ne propun scopuri şi norme comune. Solidaritatea în jurul aceloraşi valori sau idealuri e călăuza acţiunii colective. Evoluţia şi diferenţierea valorilor morale corespunde intereselor şi sentimentelor de grup, clasă, popor, naţiune şi umanitate. Societăţile umane nu pot să se dezvolte şi să se complice fără centre de interes. Pentru ca

moralitatea să fie posibilă nu trebuie ca istoria să aibă un sens unic precum cel preconizat de Hegel (realizarea progresivă a raţiunii).

Lumea valorilor morale nu poate fi concepută în mod independent de prezenţa şi acţiunea principiilor ierarhiei (valori cardinale şi secundare), polarităţii (realismul economic la un pol şi idealismul moral la celălalt) şi finalităţii (valoarea morală ca valoare scop). Diversitatea valorilor, imposibila lor reconciliere printr-o valoare suverană constituie o sursă de conflict. Valorile atestă că viaţa morală este expusă la nelinişti şi alegeri nesigure. Ea este mereu de reluat, alcătuită din înfrângeri şi victorii parţiale. *O primă particularitate definitorie a valorilor morale este aceea de a se prezenta ca valori ale realităţilor interpersonale*.

Valorile morale caracterizează comportamentul individual şi social, trecerea de la ordinea determinată, proprie unei anumite perioade social-istorice la o ordine în curs de realizare. Nici un limbaj nu e mai clar, mai irecuzabil decât cel al conduitei reale. Fiinţa umană se constituie în calitate de subiect moral în funcţie de valori. Pe bună dreptate, L. Grünberg consideră că: “Valorile morale nu pot fi derivate exclusiv din elemente factuale, dar nici nu pot fi rupte artificial de realitatea obiectuală. Ele nu pot fi deduse din predispoziţii apreciative subiective, dar nici nu pot fi înţelese fără a lua în considerare sentimentele, dorinţele, reacţiile preferenţiale ale subiectului. Ele nu pot fi reduse la circumstanţele de ordin social-cultural, dar nici nu pot fi desprinse din sfera acţiunii umane, de influenţele sociale şi modelele culturale care-şi pun pecetea asupra relaţiei dintre obiect şi subiect” (L. Grünberg, *Axiologia şi condiţia umană*, Ed. Politică, Bucureşti, 1972, p. 119). Ordinea cunoaşterii comportă o unificare şi o armonie mai uşor de

realizat decât ordinea acţiunii. Viaţa morală e marcată de conflicte nu numai la nivelul tendinţelor şi intereselor, dar şi la nivelul valorilor. Valorile morale vizează o stare de comunicare şi comuniune între valori, o stare de solidarizare pe care tind să o facă respectată. *De aici, dimensiunea lor normativă*. Ele se inserează nemijlocit în reţeaua relaţiilor interpersonale; ne mobilizează să trecem de la intenţie şi efort la faptă.

Dintre toate valorile, valorile morale sunt acelea care au cea mai mare nevoie de oameni. Autoritatea pe care o dobândeşte cel care îşi însuşeşte valorile morale este autoritatea martorului. Nici o ordine nu se poate constitui fără referire la valorile morale. Ele fac ca adevărul să nu fie indiferent faţă de uman. În această ordine de idei, *considerăm că, după dimensiunea intersubiectivă şi intercomunicativă în planul relaţiilor interpersonale, după dimensiunea normativă, dacă nu concomitent cu aceasta, dimensiunea finalistă, integratoare şi integrativă certifică mai îndeaproape fizionomia distinctă a valorilor morale*.

Există o valoare a adevărului şi un adevăr al valorii. Mai mult decât celelalte valori, cele morale au nevoie de oxigenarea certitudinilor. Valorile morale ne determină să urmărim ordinea în curs de realizare, ordine deschizătoare faţă de cea determinată. Valorile morale îmbogăţesc distanţa care separă idealul de real. Ordinea societăţii umane, determinată social-istoric nu dă curs moralităţii constituante în suficientă şi dreaptă măsură faţă de cea constituită încât, după cum susţine Hegel, se ajunge ca răul moral să devină o forţă motrice a progresului social-istoric, depăşindu-se condiţia precarităţii moralei: viaţa lipsită de reguli şi reguli lipsite de viaţă.

O existenţă morală autentică poate fi trăită în deznădejde; ea poate merge până la sacrificiu, deoarece moartea poate

surveni ca o consecinţă a recunoaşterii valorilor. Acest eveniment semnifică libertatea mea cu privire la propria viaţă. Eroii îşi îndeplinesc datoria în pofida incertitudinii în care se găsesc cu privire la sensul ultim al vieţii lor. Valorile morale au o valabilitate general-umană; ţin de esenţa şi particularităţile fiecărei totalităţi societale; marchează modul de viaţă şi definesc etosul unui popor sau unei naţiuni.

După Albert Camus, demnitatea omului ţine de capacitatea de a-şi reînnoi perseverenţa, lupta necesară şi necurmată cu obstacolele înscrise în noi şi în jurul nostru de către natură şi societate. Originea şi fundamentul valorilor morale sunt inseparabile de actele prin care omul se opune naturii inumane. Ele au un caracter activ, umanizat, **ceea ce, într-un cuvânt, am putea denumi dimensiunea lor prometeică**.

Fiinţa umană există prin conştiinţa şi acţiunea sa, altfel zis printr-o anumită capacitate de suferinţă şi fericire şi prin posibilitatea de a şi le reprezenta în funcţie de celălalt. Când se urmăreşte realizarea unei continuităţi în viaţa umană, actele încetează de a fi realizate sub influenţa impulsurilor de moment. *Aceste înfăptuiri legate de afirmarea caracterului, de autorealizarea coeficientului propriu de umanitate concretă a fiecăruia dintre noi ne dezvăluie dimensiunea proiectivă şi prospectivă a valorilor morale.*

Prin urmare, valoarea morală nu e nici transcendentă nici imanentă ci, mai simplu, situată pe traiectul dintre om şi oameni, dintre eu şi noi şi invers. Afirmând prioritatea omului şi a valorilor umaniste faţă de progresul tehnico-economic şi ştiinţific, este necesar să formăm şi dezvoltăm conştiinţa morală a tuturor categoriilor de oameni într-o proporţie mult mai mare decât până în prezent. Puterea nu

este suficientă deţinătorului ei deoarece ea trebuie să se legitimeze. Acest fapt ne dezvăluie valenţele critice, constructive, terapeutice şi formative ale valorilor morale, rolul lor de asanare a abuzurilor şi compromisurilor ce caracterizează prezenţa şi acţiunea imoralităţii.

Valorile morale judecă maniera noastră de a fi în lume, instituie un absolut-limită pentru om. Prin valori, omul se măsoară cu absolutul, capătă conştiinţă de situaţia şi limitele sale, fiind în lume şi nu dincoace sau dincolo de aceasta. Un cugetător profund, preocupat şi frământat de această problematică complexă a valorilor, ne referim la Tudor Vianu, susţine că: “Dacă omenirea în întregul ei se mişcă cu greutate către ţintele progresului moral, înnobilarea individului nu este un fapt care nu poate fi nicăieri întâlnit. Şi dacă valorile morale ale individului se pot aduna între ele, speranţa creşterii morale în umanitate nu trebuie părăsită” (T. Vianu, *Studii de filosofia culturii*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1982, p. 99).

Capitolul II

ELEMENTE DE MORALĂ ÎN CULTURA ANTICĂ

2. 1. Momentul civilizaţiei şi culturii egiptene. Cunoscând statutul epistemic al conceptului de moralitate, precum şi deosebirile esenţiale dintre morală, etică şi metaetică putem să urmărim cursul variabilităţii social-istorice în materie de moralitate, cum s-a format şi aplicat cultura şi educaţia morală.

Egiptenii apreciau binefacerile materiale, prosperitatea şi liniştea sufletească. De asemenea, ei credeau într-o viaţă viitoare fericită şi, mai presus de toate, urmăreau să fie pe placul zeilor. Orice era misterios şi inexplicabil pentru

egipteni se datora zeilor. *Antropomorfismul este o caracteristică a moralei antice timpurii la toate popoarele*.

Astfel, după credinţele egiptenilor, unii zei erau buni, alţii erau răi. Ei se năşteau şi mureau; se căsătoreau, ţeseau intrigi, sufereau la fel ca şi oamenii. Această idee despre anumite imperfecţiuni ale zeilor aparţine concepţiei timpurii profesată de crezul religios şi morala antică. Regele era reprezentantul nemijlocit al zeilor. Datoria regelui faţă de zei era ca şi aceea a fiului faţă de tată. Ei se aflau la sursa adevărului şi a justiţiei; ajutau şi protejau pe rege, iar regele li se subordona şi practica cultul faţă de zei.

În textele piramidelor sau în *Cartea morţilor*, putem identifica unele recomandări conţinute şi profesate ulterior de morala Vechiului Testament. “Să nu faci rău nimănui”, “să hrăneşti pe cel flămând şi să îmbraci pe cel dezbrăcat”. Egipteanul mijlociu avea un simţ remarcabil al dreptului personal. Omul trebuie judecat după faptele sale. Minciuna este interzisă dacă vrei ca membrii familiei tale să aibă încredere în tine.

Egiptenii nu aveau o teorie despre originea răului. Ca orice alt lucru, el provenea de la zei. Ei nu au speculat despre voinţa liberă şi predestinare. Pentru ei răul rezidă în a persista în nedreptate şi minciună în viaţa de familie şi în injustiţie în ce priveşte viaţa socială. În morala egipteană s-au admis magia şi sacrificiul uman, nefiind socotite rele în mod uzual şi legal. Considerau că fapta bună e făcută fie din pricina opiniei publice, fie din teamă faţă de pedeapsă, fie pentru a fi recunoscut de posteritate, fie pentru a se bucura de prosperitate şi siguranţă pe lumea cealaltă. Ea era pusă pe seama unor constrângeri exterioare sau pe seama unor mobiluri care nu aveau neapărat o natură morală.

Zeii erau locali şi naţionali. Pedeapsa pentru blasfemie era

pedepsită în mod excesiv. Poligamia era îngăduită şi concubinajul era ceva obişnuit. În viaţa socială, sclavia şi munca forţată erau admise legal, după cum se practica cruzimea în afacerile externe. Se încurajau doar ca idealuri egalitatea şi iubirea în viaţa de familie, dreptatea şi justiţia în relaţiile sociale, pacea în relaţiile internaţionale şi bunătatea în planul vieţii personale.

În morala egipteană, asistăm la creşterea valorii drepturilor individuale şi la recunoaşterea lor. Astfel, dacă în vechiul regat munca forţată era recunoscută, în cel mijlociu aceasta nu a fost nici respinsă nici recunoscută. *Civilizaţia egipteană a fost remarcabilă dar s-a aflat sub limitele unor obiceiuri imperfecte: poligamie, sclavie, muncă forţată, cruzime excesivă şi idei nedemne despre divinitate*. Egiptenii priveau viaţa de dincolo de moarte ca pe o eliberare şi ca pe un loc unde virtuţile erau recunoscute şi recompensate.

În acest sens, *putem vorbi la egipteni despre o recunoaştere implicită a nedreptăţilor din lumea reală, o recunoaştere a faptului că oamenii răi, cei care fac rele nu sunt pedepsiţi şi că aceştia pot să o ducă prosper în lumea reală, despre o contemplaţie a satisfacţiei morale în viitor.*

Întâlnim la egipteni o prefigurare a vocii interioare despre care s-a pronunţat ulterior Socrate, o prefigurare a importanţei pe care o are conştiinţa morală de ordin personal atunci când recunosc că inima este singurul zeu şi dacă ea este mulţumită de faptele noastre înseamnă că am acţionat bine. Aceasta este cea mai înaltă idee a egiptenilor despre realizarea binelui şi, în consecinţă, despre moralitate.

2. 2. Momentul civilizaţiei şi culturii chineze. În spaţiul civilizaţiei şi culturii chineze, ne întâlnim cu o

concepere diferită a etosului, altfel zis a obiceiurilor şi deprinderilor de ordin moral. Ca atare, se consideră că de la natură omul este înclinat spre eroare, că afinitatea sa cu calea dreaptă — *Tao* – este mică. Natura umană este lipsită de orice tendinţă morală pozitivă. Ea este pasivă sub mâinile plastice ale educaţiei. Sfinţii şi înţelepţii sunt trimişi pentru a trezi şi însufleţi acţiunea morală printre oameni. Dar în cea mai mare parte a sa, morala chineză se confundă cu etica confucianistă.

Aceasta este un sistem de relaţii cu datoriile aferente. Principiul vaselor comunicante dintre principalele stări ale moralităţii e sesizat cu acuitate de doctrina confucianistă. Confucius raţionează în felul următor: dacă doreşti să fie ordine în stat, în primul rând organizează-ţi familia; dacă doreşti o familie ordonată, în primul rând cultivă-ţi membrii familiei; dacă doreşti să cultivi membrii familiei, în primul rând îndreaptă-le inima; dorind să le îndrepţi inima, caută să fie sinceri în gândurile lor; dorind dă fie sinceri în gândurile lor, dezvoltă în prealabil şi cel mai mult cunoaşterea. O asemenea extindere a cunoaşterii se întemeiază finalmente pe cunoaşterea lumii reale, adică a temeiului ontic al moralităţii.

În cunoaşterea moralităţii putem pleca fie de la ordinea socială, de la legitimarea sau condamnarea stărilor de lucruri existente sau de la perfecţionarea ori ameliorarea acestora, fie de la un temei mai adânc al acesteia şi anume cel ontic (existenţa aşa cum este pentru a ne putea da seama la ce suntem îndreptăţiţi să ne aşteptăm, să vrem şi să sperăm în ordinea a ceea ce trebuie să fie).

Între ordinea socială şi cea existenţială se interpune viaţa de familie, înălţimea sau scăderile de conştiinţă a membrilor acesteia, sinceritatea gândurilor (eliminarea prefacerilor şi a duplicităţii), orizontul şi adâncimea

cunoaşterii fiecăruia dintre noi a marelui tot.

Invers, în funcţie de această versiune asupra marelui tot, cunoaşterea poate deveni mai completă (ca şi cuprindere şi putere de pătrundere), fapt care duce la gânduri clare şi sincere, la conştiinţe rezonabile, la oameni cultivaţi şi familii ordonate şi la o guvernare mai dreaptă a statelor. Vasele comunicante dintre «sectoarele» moralităţii pot fi activate de educaţie în ambele sensuri. Contează în acelaşi timp atât punctul de plecare cât şi accentul pus pe diferite momente calitative ale vieţii morale.

În acest context, geniul lui Confucius nu poate fi negat. Platon şi Cicero au crezut că virtuţile cardinale sunt în număr de patru (justiţie, prudenţă, curaj şi temperanţă), pe când confucianismul le consideră în număr de cinci (bunăvoinţă, justiţie, ordine, înţelepciune şi sinceritate). Etica confucionistă este consonantă cu spiritul creştinismului în mod parţial.

Bunăvoinţa reprezintă calea eforturilor pozitive pentru bine şi alte valori morale; justiţia urmăreşte aplicarea lor corectă; înţelepciunea răspândeşte lumina ei peste amândouă; ordinea aduce întreaga conduită în armonie cu normalitatea lucrurilor; sinceritatea întreţine încrederea necesară relaţiilor interpersonale. Aşa încât, putem conchide în mod legitim cu o maximă a lui Confucius: “*Bogăţia împodobeşte casa, virtutea îmbogăţeşte omul*”.

2. 3. Momentul civilizaţiei şi culturii indiene. În documentul literar cel mai vechi al Indiei, *Rig-Veda*, se recunoaşte că ordinea morală e întemeiată de către Varuna (zeul cerului). Ordinea sa menţine universul pe calea cea dreaptă, iar omul, în schimb, trebuie să-şi menţină cursul vieţii în concordanţă cu calea zeilor. Omul nu poate să devină moral fără ideea de ordine (*Rita*), singura capabilă să armonizeze idealul vieţii umane cu viaţa divină.

Ideea de ordine are ca primă regulă de acţiune subordonarea adevărului. *Rig-Veda* recomandă să trăieşti în aşa fel încât adevărul să nu fie încălcat de nici un act. În această operă reprezentativă a culturii indiene, păcatul (greşeala) nu este separat de moralitate, ci este conceput ca o încălcare a legii divine. La fel ca şi în Vechiul Testament, consecinţele păcatului se transmit şi urmaşilor.

În acea perioadă a *Rig-Vedei*, pedeapsa săvârşirii păcatului era concepută în termeni de boală sau moarte ori sub forma unei vieţi nenorocite în lumea umbrelor, asemănătoare cu *sheolul*. Faptele bune sunt săvârşite din teamă faţă de pedepsele de după moarte. Cu alte cuvinte, teama faţă de retribuţia divină în viitor menţine moralitatea. Este în van să ceri iertare dacă nu te-ai purtat frumos. Răsplata cunoaşterii juste este nemurirea (*amritam*).

În *Upanişade*, spre deosebire de *Rig-Veda*, accentul se pune pe descoperirea unei căi de salvare. Numai printr-o cunoaştere a identităţii sufletului propriu cu cel universal ne eliberăm de obstacole şi limite. După cum fluviul se varsă în mare sau ocean, la fel sufletul propriu se uneşte cu cel universal. Conduita morală este asumată ca o etapă preliminară în vederea dobândirii unor adevăruri mai profunde.

Identificarea nu este posibilă atâta vreme cât sufletul este pătat de rău. A face binele nu înseamnă a respecta doar normele vieţii sociale, ci a fi bun spiritualiceşte, a practica răbdarea, iertarea şi bunăvoinţa faţă de tot, a fi generos şi stăpân-pe-sine şi, mai presus de toate, a avea o inimă curată.

După această perioadă vedică, urmează şi se confruntă pe scena vieţii spirituale indiene brahmanismul şi budismul. Ambele se întemeiază pe speranţa unui viitor fericit pentru

omul bun şi condamnă pe cei care sunt sclavii dorinţei. Ambele orientări definesc omul bun aproximativ în aceiaşi termeni şi condamnă teama, lenevia, mânia, invidia, cruzimea, meschinăria etc., adică tot ceea ce descalifică omul ca om.

Budismul însă este mai aproape de spiritul creştinismului, el dezaprobă la brahmanism menţinerea sistemului şi deosebirilor de castă, substituirea normelor morale de către cele de ordin ritual, punerea în prim plan a poziţiei sociale comparativ cu ţinuta morală. Brahmanii practicau un ritual al adorării şi jertfele animalelor, pe când budismul se separă şi de una şi de cealaltă. Brahmanii considerau că a ucide în anumite împrejurări nu este păcat, ci o datorie. Budismul respinge cruzimea sub orice formă s-ar manifesta ea.

Brahmanismul se apropie mai mult de spiritul moralei bisericeşti catolice. El acceptă minciuna dacă de aceasta depinde viaţa, pe când budiştii nu o acceptă chiar cu riscul vieţii. Ei dau dovadă de mai mult puritanism. Şi în evoluţia budismului sesizăm unele schimbări de accent. La început s-a urmărit eliberarea de povara avatarurilor transmigraţiei în vederea dobândirii libertăţii eterne, pe când ulterior s-a vizat pacea eternă prin stingerea dorinţelor, fapt care duce la o stare impersonală şi repaos nesfârşit.

Cu trei secole înainte de Christos, precum Moise, împăratul Asoka a gravat în stâncă regulile morale de urmat. Dintre acestea menţionăm ca fiind mai importante: legea non-injuriei, lipsa de cruzime faţă de animale, respectarea părinţilor şi învăţăturilor spirituale etc. Ceea ce merită să subliniem este faptul că în budism moralitatea este mai pregnant pusă în lumină decât în brahmanism şi chiar decât în hinduism.

Un precept precum: “Seriozitatea este calea nemuririi,

indiferenţa este calea morţii”, la fel ca şi propunerea de a renunţa la o fericire de moment pentru binele omenirii sunt mărturii ale unui etos valabil pentru o morală general-umană de construit şi aplicat în secolul următor. Printr-o viaţă nobilă poţi descoperi o existenţă calmă, căci lăcomia şi arivismul distrug caracterul, la fel ca mânia şi apetiturile necontrolate. Chiar dacă nu consideră tradiţiile ca fiind sacre şi se îndoieşte de caracterul nemuritor al sufletului personal, morala budistă se opune laxismului moral al brahmanismului.

Sursa răului este considerată în scrierile brahmane ignoranţa, iar în cele budiste dorinţa. Rădăcinile răului pornesc de la dorinţă, lăcomie, mândrie şi aroganţă. În ceea ce priveşte răul, asistăm în cultura indiană la variaţiuni pe aceeaşi temă, adică unii filosofi substituie dorinţa cu impulsul şi agitaţia, alţii cu eroarea şi lăcomia etc. Răul se transmite numai în parte ereditar. Căci uneori, din părinţi răi se nasc copii buni şi invers, din părinţi buni se nasc copii răi, adică se admite un probabilism în ce priveşte transmiterea predispoziţiilor morale.

În aşa numitul *Noul Testament* al hinduismului, *Bhagavad-Gita*, inteligenţa reprezintă mai mult decât o facultate intelectuală; ea este instruită mental şi moral. Salvarea reprezintă fructul cunoaşterii. În consecinţă, cunoaşterea reuneşte virtuţi multiple; ea este în acelaşi timp umilinţă, iertare, puritate, verticalitate, autocontrol şi cutezanţă; ea poate să elimine tarele adânci ale fiinţei umane, pasivismul şi egoismul.

După budism, moralitatea este în mod necesar intelectuală şi spirituală. Cunoaşterea nu se rezumă la posesiunea de cunoştinţe; dacă ele sunt împărtăşite, duc la comuniune şi încredere, duc la o poziţionare demnă între persoane bazată pe respect. Numai eliberându-se de

confuziile mentale, omul poate să dea dovadă de bunătate.

După *Bhagavad-Gita*, cartea de căpătâi a hinduismului, Dumnezeu este Fiinţa Supremă a cărui împărăţie nu poate fi dobândită de cel care nu este purificat moral. Cât timp omul este înlănţuit în plasa interacţiunilor concrete, el este un sclav al dorinţelor, nu poate trăi o viaţă activă şi face binele fără a se gândi la recompensă. Numai eliberându-se de constrângerile dorinţelor, el se poate devota liniştii interioare, făcându-şi datoria în această staţie în care s-a născut.

Codul moral pe care un popor îl concepe pentru sine însuşi poate fi socotit un termometru care înregistrează variabilităţile moralităţii concrete în anumite secvenţe spaţio-temporale. Lecţiile trecutului ne învaţă înţelepciunea pentru prezent şi viitor. *Poporul indian tinde spre inacţiune, introspecţie şi meditaţie, el a dezvoltat chietismul din «Upanişade». Se pune şi se recunoaşte prea puţin libertatea de voinţă. Doar în calitate de agent liber el are dreptul de a alege. Temperanţa, discreţia şi renunţarea sunt trăsături ale etosului indian*.

2. 4. Momentul Vechiului Testament. Trei popoare ale lumii vechi au dezvoltat o civilizaţie şi cultură înaltă după ce au depăşit perioada animistă: egiptenii, chinezii şi indienii. În cuprinsul acestor civilizaţii şi îndeosebi a literaturii lor s-au cristalizat deopotrivă ideea de zeitate şi supranatural şi elemente de morală demne de luat în seamă pe care, ulterior, poporul evreu le-a desăvârşit.

Putem considera în mod pertinent că religia iudaică timpurie a fost marcată în principal de două fapte istorice: exodul din Egipt şi cucerirea Canaanului. Aşezarea la poalele muntelui Sinai a avut un anumit scop. În mai puţin de un an, poporul legământului lui Dumnezeu a devenit naţiune. Legământul şi-a găsit exprimare în Decalog şi în

legile unei vieţi sfinte, în construirea cortului, organizarea preoţiei, instituirea jertfelor şi respectarea sărbătorilor – toate acestea i-au dat lui Israel posibilitatea de a-l sluji efectiv pe Dumnezeu.

Teama a fost motivul dominant al religiei iudaice faţă de Iahve. Sfinţenia în religia timpurie nu era o calitate morală, ci una fizică. Ea era ca un curent de înaltă tensiune ce locuia în Iahve şi le inspira teamă evreilor. Această energie destructivă putea fi transmisă de oricine se afla în contact cu divinitatea. Religia lui Israel e o religie revelată. Dumnezeu a ţinut seama de legământ în izbăvirea lui Israel de robia şi sclavia egipteană.

După ce trăise în robie într-un mediu idolatru, printr-un act fără precedent în istorie şi nerespectat de atunci, poporul lui Israel a trecut de la starea de sclavie la aceea a unei naţiuni independente. Dumnezeu a revelat prin Moise Decalogul şi alte legi şi instrucţiuni pentru respectarea sărbătorilor sfinte. Sub conducerea lui Aaron, poporul s-a închinat lui Dumnezeu cu arderi de tot şi jertfe de mulţumire.

Semnificaţia termenului de sfinţenie era în religia iudaică timpurie respect faţă de persoane şi lucruri “primejdioase” deoarece aparţineau lui Iahve. “Necurat” era orice cult pentru zeii străini, toate defectele fizice deoarece se credea a fi cauzate de spiritele rele, toate bolile deoarece erau generate de obsesia demonilor, anumite plante şi animale întrucât au fost totemuri ale clanurilor primitive, orice era legat de viaţa sexuală şi de moarte.

“Curatul” a fost numit ocazional sfânt în antiteză cu “necuratul”. În *Vechiul Testament* putem identifica originea şi schiţa doctrinei drepturilor fundamentale ale omului. Toţi oamenii au fost creaţi ca fiind egali şi înzestraţi cu drepturi inalienabile printre care: dreptul la viaţă, la libertate şi

căutarea fericirii. Această învăţătură a rămas şi a fost profesată şi de Christos fiindcă Dumnezeu este părintele tuturor oamenilor şi deoarece toţi oamenii sunt fraţi.

Decalogul constituie introducerea în legământ. Dumnezeu i-a dat lui Moise prima copie a Decalogului pe muntele Sinai. Moise a sfărâmat cele zece porunci când şi-a dat seama că oamenii lui adorau un viţel turnat. Idolatria era unul din cele mai grave delicte în religia lui Israel. După ce Israel a fost pedepsit pe merit, dar salvat de la nimicire de rugăciunea mijlocitoare a lui Moise, Dumnezeu i-a poruncit să procure două table de piatră. Pe acestea. Dumnezeu a scris din nou Decalogul. Acestea au fost aşezate mai târziu în chivotul legământului.

Totuşi, deşi în *Vechiul Testament* se recomandă ca faţă de străini să te porţi cu blândeţe deoarece şi evreii au fost străini în Egipt, sclavii evreilor au fost lipsiţi de drepturi civile. Femeile şi copiii nu posedau statutul de cetăţeni. De drepturi civile depline, în general, beneficiau numai bărbaţii israeliţi născuţi liberi. Legea talionului nu era valabilă pentru oricine. Dacă un sclav era ucis de stăpânul său atunci el era pedepsit, dar nu cu moartea. Sacrificiul copiilor pentru Iahve nu era condamnabil în vremea patriarhilor.

Sclavii prizonieri de război, cei cumpăraţi sau evreii născuţi sclavi sau ajunşi sclavi din cauza datoriilor nu se bucurau de drepturile libertăţii. Furtul de orice fel era condamnat de religia iudaică timpurie. Hoţul care făcea spargere într-o casă în timpul nopţii putea fi ucis, dar nu în timpul zilei. Prescripţii de acest fel sunt mai multe dar ceea ce este important este recunoaşterea drepturilor de proprietate. După cum, tot în acest context, generozitatea faţă de cel sărac a fost considerată o datorie religioasă.

Poligamia a fost permisă până pe vremea monarhiilor lui

David şi Solomon. Femeile sclave erau folosite drept concubine. Castitatea înainte de căsătorie şi fidelitatea în căsnicie erau cerute de către soţ. Soţia era sclava bărbatului. Dacă femeia era violată, nu era fapt pedepsit. Adulterul din partea ei, în schimb, era pedepsit cu moartea. Comparativ cu drepturile bărbatului, drepturile femeii erau limitate. Ea nu putea practica poliandria şi concubinajul, nu putea pretinde castitate soţului ei, iar adulterul din partea lui nu constituia o ofensă la adresa ei, ci o vătămare a drepturilor proprietăţii celuilalt bărbat. Ea nu putea divorţa de bărbat în caz de cruzime sau adulter. Singurele drepturi pe care le putea cere erau: dreptul la viaţă, hrană, haine şi coabitare.

Copiii aveau dreptul la moştenire. Fiii concubinelor şi sclavelor erau la fel de legitimi ca şi cei ai soţiilor. Primul fiu primea dublu din proprietate şi era binecuvântat de tatăl său în vederea păstrării cultului religios. Simpla ascultare faţă de aceste legi morale, civile şi ceremoniale era menită să-i deosebească de celelalte naţiuni. Era interzisă căsătoria între frate şi soră, lucru obişnuit în Egipt. Legile asupra hranei curate şi restricţiile privitoare la sacrificarea animalelor erau destinate să-i împiedice pe israeliţi de a se conforma unor obiceiuri egiptene asociate cu ritualuri idolatre.

Era firesc ca israeliţii, având amintirea vie a sclaviei, să fie instruiţi ca, la vremea recoltei, să lase spice pentru săraci şi să se îngrijească de cei neajutoraţi, să-i respecte pe cei în vârstă. Legile morale erau permanente, dar multe din legile civile sau ceremoniale erau de natură temporară.

Patriarhii înălţau altare oriunde mergeau. Chivotul legământului a fost obiectul cel mai sacru în religia Israelului. Capacul ispăşirii simboliza prezenţa lui Dumnezeu. El era locul unde Dumnezeu vorbea omului. În

interiorul chivotului era depozitat Decalogul, un vas cu mană şi toiagul lui Aaron. Înainte ca Israel să intre în Canaan, cartea legii stătea lângă chivot.

Formele fundamentale ale moralităţii erau obligatorii. Chiar şi sub forma sa profetică, religia iudaică a fost din punct de vedere moral superioară celorlalte religii ale antichităţii. Profeţii ne-au învăţat următoarele: că Iahve a fost iubitor în toate purtările sale cu poporul lui Israel; că El a fost just prin legea sa în lume; că El a fost răbdător şi milos faţă de păcătoşi; că purtarea Sa este absolută; că El este singurul Dumnezeu; că El este nu numai Dumnezeul lui Israel, ci al tuturor neamurilor.

Profeţii s-au pronunţat pentru renunţarea la imaginile lui Iahve în locuri şi timpuri particulare, pentru renunţarea la jertfe de mulţumire sau arderi de tot, susţinând un monoteism de factură etică. Iată ce spune profetul Isaia în acest sens, însumând parcă chintesenţa învăţăturii morale a profeţilor: «Spălaţi-vă deci şi curăţaţi-vă! Luaţi dinaintea ochilor mei faptele rele pe care le-aţi făcut! Încetaţi să mai faceţi răul! Învăţaţi-vă să faceţi binele, căutaţi dreptatea, ocrotiţi pe cel asuprit, faceţi dreptate orfanului, apăraţi pe văduvă!» (Isaia, 1, 16-17).

Conţinutul moralităţii sociale a profeţilor nu diferă prea mult de religia iudaică timpurie. Ei condamnau crima, jafurile, greutăţile şi măsurile false, profitorii de grâu şi porumb, vânzarea bunurilor inferioare la preţuri mari şi toate celelalte practici necinstite. Ei condamnă jurămintele false şi nerespectarea contractelor. De asemenea, au considerat familia ca o stâncă a societăţii şi au condamnat pe toţi cei care au atentat la integritatea ei.

Profeţii au respins poligamia şi au considerat ca legitimă monogamia. Prostituţia a fost dispreţuită de profeţi. Sacrificiul copiilor, admis de vechea religie, este denunţat

de profeţi, nu numai datorită faptului că ei considerau sacrificiile lipsite de valoare, dar, de asemenea, pentru că ei negau dreptul tatălui de a lua viaţa copilului său. În schimb, ei admiteau respectul şi supunerea faţă de părinţi.

Profeţii au fost înclinaţi spre subminarea autorităţii civile numai în cazul în care se guverna slab. În acest sens, ei au condamnat atât pe regii răi, răzbunători, cât şi pe cei care s-au dezis de credinţele religioase proprii, în favoarea celor străine, considerând că ei trebuie să fie înţelepţi şi drepţi. Învăţătura profeţilor despre justiţia socială este o contribuţie notabilă a mesajului lor etic. Ea şi-a pus amprenta asupra modalităţilor de soluţionare a problemelor sociale până în prezent.

În perioada profeţilor s-a instituit un nou sens al valorii individuale. Pe vremea monarhiilor, triburile erau aproape totul, pe când individul era nimic. *Experienţa religioasă a profeţilor a întemeiat individualismul.* Fiecare dintre ei avea o experienţă personală a lui Dumnezeu care nu depindea de faptul că ei erau membrii comunităţii lui Israel. Naţiunea o luau drept confidentul lor.

Această nouă conştiinţă a demnităţii individuale umane îşi găseşte o expresie nobilă la Ezechiel şi Ieremia. Acest sens nou al valorii individului conduce la o idee înaltă a responsabilităţii faţă de sufletul propriu. Cartea *Deuteronomul* este un compendiu de teologie profetică. Ea recunoaşte că numai Iahve este Dumnezeul adevărat şi că acesta şi nu altul trebuie servit.

Profeţii se opun cultelor păgâne, alianţelor străine, după cum şi sincretismului religios. Iahve are drept trăsătură fundamentală dreptatea şi tocmai de aceea cere dreptate de la oameni. *Deuteronomul* este un compromis între religia iudaică timpurie şi aceea a profeţilor, după cum biserica catolică este un compromis între creştinismul

timpuriu şi păgânismul greco-roman. În timpul împăratului Iosua a fost adoptat ca lege a naţiunii. Treptat, profeţii părăsesc poziţia lui Amos – **dreptate şi nu ritual** – şi impun poziţia *Deuteronomului* – **dreptate şi ritual**.

Acest dicton a fost inversat, ulterior susţinându-se **ritual şi dreptate**, pentru ca, finalmente, fariseii să susţină formalismul moral, asemănător sofiştilor din vremea lui Socrate, **ritual şi nu dreptate.** Când mesajul etic a fost alungat, profeţia nu mai avea pentru ce să trăiască şi, în curând, ea va muri de moarte naturală.

Mesajul etic al lui Amos şi a succesorilor săi a dăinuit în inimile câtorva credincioşi, şi-a găsit exprimarea în câţiva psalmi, pentru ca să ajungă apoi la o culme neegalată până în prezent o dată cu Iisus din Nazareth.

Interpretarea vieţii de către *Vechiul Testament*, în afară de perioada timpurie a religiei iudaice şi scrierile profeţilor, o întâlnim tălmăcită *în Cartea lui Iov*, *Psalmii* şi *Ecleziastul*. *Toate aceste scrieri conchid că numai omul temător de Dumnezeu are acces la înţelegere şi înţelepciune*.

Neîntinat de imoralitate, mândrie deşartă, nesocotinţă, lăcomie, idolatrie, amărăciune şi nesinceritate, Iov şi-a plătit îndrăzneala nevinovăţiei. Nu s-a dumirit la timp de limitele minţii noastre în înţelegerea căilor lui Dumnezeu. Cum ar putea omul să-l înţeleagă pe Dumnezeu în natura sa? El preexistă creaţiei şi creaturilor sale: El nu poate fi o expresie a temerilor şi dorinţelor noastre precum zeii s-au fabricat asemenea unui idol, ci El este mare deopotrivă prin putere, dreptate şi credinţă.

Planurile şi intenţiile lui Dumnezeu nu pot fi înţelese de o fiinţă umană închistată în întruparea sa, contingentă şi expusă precarităţilor. Noi nu avem dreptul să ne îndoim de mijloacele şi căile lui Dumnezeu în ce priveşte suferinţa celui nevinovat şi bunăstarea celui rău. Tainele şi conduita

lui Dumnezeu referitor la judecarea şi aprecierea oamenilor depăşeşte măsura înţelegerii noastre.

Fiind condamnat la chinuri grele, la limita a ceea ce abia mai este suportabil, Iov nu şi-a pierdut încrederea în Dumnezeu, recunoscându-şi nemernicia şi nimicnicia. El a înţeles că a depăşit graniţele obligaţiilor sale morale şi cele ale cunoştinţelor sale limitate. El este iertat şi repus în drepturile sale fireşti datorită credinţei şi încrederii în Dumnezeu, dându-şi seama de nesăbuinţa comisă.

Psalmii exprimă emoţiile, sentimentele personale, atitudinile, recunoştinţa şi interesele individului obişnuit. Oamenii îşi identifică, în mod legitim, destinul de viaţă cu cel al psalmiştilor*. Nevoia de izbăvire a omului este universală*. Ea a fost exprimată în psalmi, prin care cei nevinovaţi invocă iubirea lui Dumnezeu cerând ajutorul divin. Apăsat de nelinişti şi îngrijorări, de nevoia unei dezvinovăţiri sau aceea a unei renaşteri, sufletul tânguitor se întoarce cu evlavie către Dumnezeu. Autorul marii majorităţi a acestor *Psalmi*, regele David, conştient de păcatele, răzvrătirile şi scăderile sale, nu încearcă să se sustragă responsabilităţii personale şi jurisdicţiei divine.

În *Ecleziastul* se consideră că nici un om nu atinge perfecţiunea înţelepciunii în această viaţă. Necunoscând rezervele imense de posibilităţi ale viitorului, prospecţiunile minţii umane rămân limitate. În faţa morţii, fie el nevinovat sau vinovat, omul rămâne un ins neajutorat. Probabil că omul nu înţelege izvoarele vieţii, cursul şi valurile ei, probabil că nu suntem pregătiţi pentru caracterul său imprevizibil, dar, cu certitudine, moartea este inevitabilă, ridicându-se şi interpunându-se obstacole şi bariere care nu trebuie să ne împiedice în a ne bucura de viaţă.

Dar în tot ceea ce facem nu trebuie să lipsească chibzuinţa şi simţul măsurii. Într-un cuvânt, să nu ne

pierdem cumpătul. Neglijenţa şi nepăsarea ne pot abate de la matca liniştită a devenirii vieţii noastre. Hedonismul este o soluţie facilă. Da, într-adevăr, să ne bucurăm şi să celebrăm momentele deosebite din viaţă, dar să ne aducem aminte că, în final, trebuie să-i dăm socoteală lui Dumnezeu.

Omul are datoria de a se teme de Dumnezeu şi de a-i respecta comandamentele, fapte ce alcătuiesc baza responsabilităţii sale în faţa lui Dumnezeu. Idealul educaţional al poporului evreu este formulat de Dumnezeu în termenii următori: *Fiţi sfinţi, căci eu sunt Sfânt, Eu, Domnul Dumnezeul vostru* (Leviticul, 19, 2).

Sentimentul responsabilităţii, în calitate de educatoare, îl avea în familiile evreilor mama copilului. Ea îi dădea acestuia primele noţiuni religioase, îi povestea favorurile singulare ale lui Iahve şi îl familiariza cu preceptele din *Biblie*. Ea se străduieşte să crească copiii în chip virtuos, să le îndrepte defectele, să le reprime înclinaţiile rele, să le inspire iubirea muncii, oroarea de înşelăciune şi plăcerile rele, mila pentru cei săraci şi nenorociţi de soartă.

2. 5. Problematica umană în morala antică. Considerăm că am reuşit să infirmăm ipoteza lui Hegel potrivit căreia nu ar fi fost moralitate anterior momentului de răscruce marcat de prezenţa şi acţiunea copleşitoare a personalităţii de excepţie a lui Socrate. Astfel, în religia elenă zeii erau consideraţi ca păzitori ai legii morale, căreia numai ei aveau dreptul să-i încalce graniţele sau exigenţele. Această contradicţie a fost deopotrivă semnalată prompt de Platon şi părinţii creştinismului.

De altfel, această contradicţie este prezentă în toate religiile politeiste de factură antropomorfică. Zeii detestau şi condamnau faptele rele, dar ei dispuneau de latitudinea

de a le comite sau de a le omite. Mânia lui Zeus se revărsa asupra celor cu judecăţi nedrepte, după cum binecuvântarea sa, asupra celor drepţi. Nemesis simboliza indignarea dreaptă împotriva celor ce vătămau codul legal şi moral.

Conform concepţiei grecilor, originea răului se afla în cutia Pandorei sau în cele cinci vârste parcurse de omenire. Experienţa este învăţătoarea proştilor, iar reflecţia este puterea speranţei. După poetul Pindar, totul vine de la zei şi nici un om nu poate comanda viitorul şi tocmai de aceea binele de astăzi (*carpe diem*) este singurul de care trebuie să ţinem seama.

Sufletul despre care vorbeşte arta şi filosofia este cel care formează corpul, un suflet al armoniei şi măsurii, al evitării *hybris*-ului, un suflet al loialităţii voluntare, al legilor eterne ale frumosului. Miza morală a tragediilor antice poate fi exprimată prin două formule: suportarea şi respectarea legii instituită de polis şi legea propusă de înţelepciunea dobândită în urma suferinţei. Creon este un om al legii formale, un oportunist, pe când Antigona îndeplineşte o lege nescrisă, milenară: datoria de soră care îşi îngroapă fratele pentru ca sufletul lui să se poată odihni în pace.

Teama faţă de supranatural este începutul înţelepciunii dar misterioasa providenţă confundă câteodată inocentul cu vinovatul, ceea ce poate fi considerat o rămăşiţă a gândirii arhaice. Ideea confruntării cu destinul duce la o singură concluzie: Învăţăm şi pierim. La fel ca în religia iudaică, Eschil pune teama faţă de zei în inimile noastre, iar Sofocle recunoaşte măreţia zeilor. Personajele lui Eschil sunt dominate de forţa destinului, a eredităţii şi aroganţei; cele ale lui Sofocle realizează mai mult prin conflicte şi evoluţia caracterului.

În acest context, cel puţin în cazul lui Oedip, caracterul

devine temperat, se potoleşte şi se rafinează datorită trecerii prin focurile experienţei. Emoţiile la personajele lui Sofocle au un mers neabătut; ele rezistă examinărilor raţiunii. Parcurgând viaţa şi moartea, se articulează şi se evidenţiază fizionomia şi relieful valoric aparte al unui destin. Ideea de destin, înţeleasă ca traseu ce conduce viaţa înspre moarte, a implicat deopotrivă o problematică morală şi politică. Pe noi ne interesează încărcătura morală a destinului.

Considerăm că în jurul acestei idei s-a cristalizat etosul distinct al popoarelor. Poteca, drumul este un laitmotiv în gândirea şi cultura indiană; *Tao* – calea cea dreaptă – este o justă cumpănire a împletirii legilor pământului şi cerului în gândirea şi cultura chineză; după cum, în modelul iudaic, Abraham şi Iov se lamentează că nu înţeleg mersul lumii, cunoscând numai printr-o certitudine fără ocol următorul fapt: «cu privire la Dumnezeu noi suntem mereu vinovaţi».

Astfel, destinul implică o relaţie a subiectului cu ştiinţa sa despre viaţă şi moarte: certitudine revelată pentru patriarhul şi profetul evreu; certitudine retrospectivă şi, în acelaşi timp, oarbă în cazul tragicului elen. Aceste două relaţii determină două serii de nenorociri: neliniştea lui Abraham şi Iov este generată de alteritate; pedeapsa şi suferinţa sunt proprii elenilor – «A suferi pentru a înţelege» – în cazul lui Agamemnon.

Termenul de istorie s-a suprapus celui de destin. În consecinţă, un Dumnezeu de nepătruns guvernează soarta poporului evreu, efectuează o punere în scenă de neînţeles pentru oameni care nu o pot modifica, ci o pot doar juca (roluri) sau, în cel mai bun caz, o pot doar suporta. Din esenţiala duplicitate a conceptului de timp provin toate ambiguităţile destinului.

Pentru individul făgăduit unui destin, finalitatea care îl

ghidează este una externă, relevând fie o divinitate oarbă, fie un determinism conceput ca ineluctabil. Vocaţia implică, dimpotrivă, o finalitate internă. Nemijlocitul este altfel în cazul vocaţiei decât în cel al destinului: pe plan intern, nu întâmpinăm nici o rezistenţă insurmontabilă, pe când în afară temporalitatea destinului se caracterizează prin amânare sau întârziere. Certitudinea subiectivă a vocaţiei este cel puţin clarobscură, pe când aceea a destinului este realmente obscură.

În cazul destinului, moartea reprezintă o limită a temporalităţii umane, în vreme ce vocaţia face ca individul să se alinieze cu universalul. Destinul este o lege singulară care loveşte insul uman fără alt referent decât el-însuşi, pe când vocaţia se referă la nedeterminat şi se soldează cu bine. Oedip reprezintă puterea şi cunoaşterea, el rivalizează în inteligenţă cu Tiresias, *dar adevărul îi scapă şi acesta e destinul său*.

Destinul e trecerea de la necunoaşterea cunoaşterii şi a conştiinţei – viaţa - la sesizarea retroactivă a acestei necunoaşteri, care sfârşeşte o dată cu moartea. Fenomenele şi procesele naturii se pot explica prin legi verificate prin repetiţie, “pe când faptele omului nu se explică complet niciodată, ci numai se înţeleg prin finalitatea lor istorică” (C. Rădulescu-Motru, *Timp şi destin*, Ed. Fundaţia pentru literatură şi artă Regele Carol II, Bucureşti, 1940, p. 143). După filosoful român, destinul este personal, el dă fiecărui om în parte un sens în mijlocul universului. Destinul se presimte, nu se raţionează. Presimţirea lui este mai puternică decât orice logică raţională.

Profetismul identifică destinul omenesc când cu fatalismul oriental, când cu liberul arbitru dirijat de graţia divină. După filosofia elenă, destinul este realizarea persoanei omeneşti

în ordinea imanentă a condiţiilor substanţiale în care trăieşte aceasta. Acest concept al destinului, după C. Rădulescu-Motru, se sprijină pe următoarele două temeiuri: fiinţa omului este prin sine însăşi, între toate creaturile naturii, cea mai interesantă şi cea mai preţioasă; fiinţele umane au conduite diferite una faţă de alta, întrucât la fiecare dintre ele destinul este hotărât de la naştere, *după moştenirea alocată*.

Aceste două temeiuri sunt pentru câmpul de experienţă al elenului ca două coordonate care fixează, în fiecare moment, direcţia pe care o ia conduita unui om. Destinul fiecărui om este pecetluit oarecum, fără posibilitatea de a fi schimbat. Omul este, pentru elen, creatorul propriului său destin. Zeus nu era divinitatea care ţinea în mâna sa destinul, ci Moira. Spiritul elen a presimţit, deasupra ordinii raţionale, existenţa unei ordini superioare şi mai cuprinzătoare, pe linia căreia este aşezat destinul.

Zeiţa destinului, cunoscută sub mai multe denumiri – Moira, Ananke etc. – Dislocă armonia cosmosului prin iraţional şi moarte. Experienţa vieţii se opune raţionalismului filosofic. Zeus sub puterea destinului înseamnă înfrângerea optimismului raţional, înseamnă existenţa unei tragice îndoieli asupra valorii idealului umanist. “Fiinţa omenească, înzestrată cu puterea de a se ridica cu mintea până la eternitatea legilor naturii, este totuşi supusă morţii şi întâmplării” (C. Rădulescu-Motru, op. Cit., p. 190). *Iraţionalul, vremelnicia şi moartea marchează cursul devenirii vieţii umane*.

În destinul fiecărui popor stă realizarea unui anumit tip de cultură morală. Depăşirea stadiului arhaico-tradiţional caracterizat prin ceremonialuri şi reprezentări mitologice, în care cutumele şi interdicţiile religioase au primit o coloratură morală, au realizat-o sofiştii timpurii. Ei au

profesat principiul toleranţei faţă de varietatea obiceiurilor şi moravurilor, conştientizând pentru prima oară caracterul general-uman al cerinţei morale.

O dată cu gânditorii eleni, se instituie în cuprinsul vieţii sociale moralitatea reflexivă care nu se rezumă la cutume, obiceiuri sau moravuri, ci reprezintă o cercetare critică a sensului şi valorii acestora. Morala antică se structurează în funcţie de trei nuclee ideatice în principal: voinţa zeilor şi capriciile individuale se subordonează destinului (*fatum*), ca o «măsură» absolută a naturii, ca o forţă pe care nimeni nu o poate abate din calea pe care o urmează; natura umană este contradictorie, fapt ce rezultă din contradicţia existenţială dintre trupesc şi sufletesc; ordinea morală a vieţii umane nu are un caracter autonom.

Fiinţa umană îşi revendică nobleţea prin opoziţia şi confruntarea cu acest destin atotputernic, în lupta pentru un ideal superior al vieţii spirituale. Se constituie astfel una din caracteristicile definitorii ale câmpului moralităţii, contradicţia structurală dintre ordinea existentă şi ordinea ideală (dezirabilă), între starea de fapt şi starea de drept. Mai mult, în acest context, Socrate se ridică împotriva autorităţii nejustificate a tradiţiilor, a moralităţii cutumiare ce se lasă în voia unei conduite nereflexive.

Înţeleptul rezumă concepţiile ideale despre moralitate ale antichităţii. El este o fiinţă aproape supraumană, nepăsătoare în faţa primejdiilor, detaşată de cursul vremelnic al sentimentelor, de neclintit de la linia dreaptă. Virtutea este un exerciţiu firesc al naturii sale. Natura bine înţeleasă nu contrazice viaţa morală. Viciul se referă la excesele tendinţelor naturale proprii omului. Ca atare, virtuţile esenţiale ale înţeleptului sunt acelea care lasă să se dezvolte în mod armonios puterile naturale ale omului, şi anume temperanţa şi justiţia.

Termenul grec *sophrosyne* are în mod prioritar o încărcătură morală. Astfel, într-o accepţiune mai restrânsă, el vizează limitarea apetiturilor naturale; într-o accepţiune mai cuprinzătoare, se referă la ordonarea raţională a vieţii printr-o atitudine calmă şi modestă care exclude emoţiile intense şi, adesea, exagerarea în exprimarea lor. Omul temperat, consideră Platon, este acela care face ceea ce îi aparţine să facă, care ştie să-şi conformeze conduita la funcţiile naturii sale proprii.

Conform moralei antice, fiinţa umană nu are altceva de făcut în viaţă decât să trăiască în funcţie de natura sa. Potrivit aceleiaşi morale, fericirea nu rezidă nici în frumuseţe, nici în putere, nici în bogăţie, nici în glorie, nici în nimic asemănător. Ea nu are nimic material. Ea purcede din identificarea unei anumite proporţii între dorinţele pe care le avem şi situaţia în care ne găsim.

Această supunere voluntară şi conştientă faţă de propria natură, această disciplină consimţită presupune că omul se cunoaşte pe sine. Cunoaşterea-de-sine reprezintă aspectul intelectual al temperanţei şi, de asemenea, sursa sa veritabilă; căci ea singură îi dă omului conştiinţa a ceea ce trebuie să vrea.

Temperanţa, în rezumat, este aşadar o demnitate calmă, fără tensiune şi îngâmfare, care se îmbină cu abilitatea de a fiinţa. Nici un element al naturii umane nu trebuie sacrificat, fie chiar şi în profitul unui element superior. Dar amestecul care constituie binele trebuie să fie ordonat, căci armonia este o condiţie indispensabilă a conservării fiinţei morale demne.

Numai că ideea de măsură şi armonie care duce la realizarea justiţiei nu este o idee specific morală; ea se aplică la fel de bine lucrurilor exterioare. În acest sens, doctrinele morale ale antichităţii greco-latine nu sunt decât

variaţii diverse asupra acestor teme fundamentale.

Nervul central al moralei antice în jurul căruia se structurează în mod diferenţiat câmpul moralităţii este ideea de destin. Morala antică are un caracter speculativ, deoarece nu situează decizia morală în însuşi pulsul viu al acţiunii. Sincretismul valorilor, în primul rând acela dintre valorile politice şi morale, o împiedică să ajungă la o viziune clară despre locul şi rolul moralităţii în societate.

Morala antică şi doctrinele etice care o reprezintă nu au putut dezvălui originalitatea actului moral datorită valorii acordate naturalismului în înţelegerea moralităţii. Aceasta nu face decât să exprime fondul însuşi al naturii, deoarece aceeaşi forţă conduce astrele în mişcarea lor şi omul onest în actele sale. Transmutarea forţelor morale în natură le denaturează caracterul, facându-le mai fixe, mai aspre şi mai puţin suple decât sunt ele.

Or, “Ordinea morală – după cum observă Emile Bréhier – este fără îndoială diferită de ordinea naturală; dar scopul omului nu este de a le pune de acord una cu cealaltă printr-o suită de retuşări, în aşa fel ca dezvoltarea efectelor naturale şi necesare să ajute sau să nu dăuneze progreselor voinţei morale?” (E. Bréhier, *Du Sage antique au Citoyen moderne*, Ed. Armand Colin, Paris, 1921, p. 54-55).

Morala pare rând pe rând conformă şi contrară naturii. Ea este conformă cu natura în măsura în care se bazează pe analiza omului care, depăşind natura, continuă să facă parte din ea. Omul posedă o natură care dispune de anumite tendinţe, dorinţe şi aspiraţii. A lumina omul asupra acestora, a-l învăţa să se cunoască, a căpăta conştiinţă de ceea ce el vrea cu adevărat, a-l face să extragă de aici reguli de acţiune, iată ce şi-au propus toţi eticienii antichităţii.

Morala este contrară naturii în măsura în care contrazice instinctele şi înclinaţiile hedoniste sau îngust-individualiste etc., când acestea se opun exigenţelor binelui uman. Ea îşi asumă sarcina de a regla activităţile naturii noastre empirice, de a controla interesele lor specifice, ceea ce înseamnă că ea îşi revendică exerciţiul prerogativelor sale practice.

Morala antică este o morală a perfecţiunii posibile şi chiar tangibile în cazul modelului uman propus, cel al înţeleptului, pe când valorile atestă o ireconciliere a lor prin subordonarea faţă de o valoare suverană, de aceea viaţa morală este expusă neliniştilor, alegerilor nesigure, devierilor şi chiar rătăcirilor. Viaţa morală nu se împlineşte, ea nu se desfăşoară în seninătate, ea este o operă colectivă şi individuală în acelaşi timp, o operă mereu de reluat, alcătuită din înfrângeri şi victorii parţiale.

Morala antică exprimă, în problematica ei, impasurile la care au ajuns diferite comunităţi umane, ea depune mărturie pentru cauzele care au generat o situaţie imposibilă în ceea ce priveşte modul de organizare şi funcţionare a societăţii, exigenţele instituite de tabla de valori aleasă. Orice morală se stinge, nu mai are priză asupra conştiinţei comune din moment ce ajunge, după cum consideră Hegel, la o contradicţie insuportabilă: reguli lipsite de viaţă şi viaţă lipsită de reguli.

Ceea ce determină caracterul vetust al moralei antice este şi faptul că ea se prezintă ca o morală a armoniei, că ea postulează o armonie facilă pornind fie de la suveranul bine, fie de la figura înţeleptului. Cu toate acestea, putem recunoaşte în mod pertinent că morala antică, împreună cu civilizaţiile şi culturile cărora le aparţine, a dus la instituirea unui ideal înalt de cultură, al cărui corolar îl reprezintă afirmarea drepturilor fundamentale ale omului, drepturilor

conştiinţei personale şi impunerea ca model nemuritor de referinţă a eroului tragic.

Capitolul III

MORALA CREŞTINĂ SAU MOMENTUL NOULUI TESTAMENT

3. 1. Sursele teoretice ale creştinismului. Evoluţia moralităţii este continuă dar caracterul şi intensitatea modificărilor sale diferă în raport de specificul perioadelor social-istorice parcurse. În mediul culturii eleniste, sub puternica influenţă a iudaismului, se instituie climatul condiţional favorabil ecloziunii unei noi morale care vizează o altă înţelegere a criteriilor şi exigenţelor moralităţii umane, şi anume moralitatea creştină.

Emergenţa gândirii raţionale şi a credinţei monoteiste sunt două momente ale aceluiaşi proces de metamorfoză a universului magico-mitic. Printr-un îndelungat proces, lumea se eliberează de animism care personifică diferite forţe ale naturii prin intermediul zeilor care, parcurgând în unele cazuri o înfăţişare zoomorfă, ajung să îmbrace treptat forme antropomorfice.

Trecerea la monoteism, chiar şi în cazul iudaismului, nu s-a înfăptuit instantaneu, ci printr-un proces de durată în ceea ce priveşte sedimentarea şi decantarea reprezentărilor despre Dumnezeu. Între politeism şi monoteism s-a interpus henoteismul, adică credinţa într-un singur zeu dar care nu exclude şi admiterea altor zei. De asemenea, privind retrospectiv, maniheismul constituie o altă verigă intermediară posibilă, fapt ce şi-a pus amprenta asupra creştinismului în privinţa înţelegerii conceptelor esenţiale de bine şi rău.

Creştinismul elimină politeismul oriental şi greco-roman care nu putea oferi o formulă socială de salvare. Destinului antic, conceput ca o forţă oarbă şi obscură, i se substituie destinul conceput ca o împlinire a providenţei, nu prin necunoaştere-de-sine, ca şi în cazul lui Oedip, ci prin necunoaşterea celuilalt: Abraham, Iov se ştiu mereu vinovaţi în faţa divinităţii.

Creştinismul nu mai judecă conduita umană după idealul perfecţiunii atinse, ci după căldura credinţei care pregăteşte sufletul nostru pentru viaţa de dincolo de mormânt. Adevăratul creştin nu se străduieşte să dea curs naturii sale proprii, ci urmează chemarea transcendenţei divine care depăşeşte puterile naturale ale omului.

Cu răspândirea creştinismului, conceptul de destin rămâne fără obiect, în câmpul de experienţă al omului creştin, destinul omenesc este lăsat în voia lui Dumnezeu. Providenţa divină se manifestă sub forma harului, a graţiei divine sau, mai exact spus, de la destin se trece la ideea de predestinare.

În contextul civilizaţiei şi culturii europene, creştinismul devine una din marile religii ale lumii. Comparativ cu *Vechiul Testament*, mesajul *Noului Testament* se adresează vieţii interioare şi nu împrejurărilor exterioare. Studiul legii a înlocuit jertfele, iar respectarea principiilor morale a luat locul ritualului. În cuprinsul *Noului Testament*, accentul se pune pe valorile spirituale şi mai puţin pe cele care vizează rânduielile juridico-politice şi economice.

În lumea păgână nu era nici un standard inerent care să oprească decăderea morală. Moralitatea şi respectul de sine erau imposibile pentru cei cărora singura lege le era voinţa arbitrară a stăpânului. Înşelătoria, linguşirea, frauda şi ascultarea prefăcută erau cele mai bune mijloace ale sclavului de a obţine ce voia de la superiorii lui.

Creştinismul nu s-a dezvoltat într-un vid religios, dimpotrivă, a trebuit să-şi croiască drum luptând împotriva ereziilor religioase înrădăcinate de veacuri. Multe dintre acestea au degenerat în superstiţii vagi şi idealuri lipsite de sens. Închinarea şi cultul zeilor a intrat în declin în timpul lui Iisus Cristos. Oamenii căutau o credinţă mai profundă care să-i ducă în contact nemijlocit cu divinitatea.

Religia misterelor a satisfăcut în parte dorinţa de nemurire şi egalitatea socială, dar nu a putut evita practicile excesive ale ritualurilor. Ea a oferit o supapă emoţională care nu se găsea în politeism. Ocultismul înrudit cu religia misterelor circumscrie forţele necunoscute din univers care abia erau presimţite. Pentru ocultism, lumea era populată de forţe demonice care puteau fi invocate sau cărora li se putea comanda să împlinească voia unei persoane dacă persoana în cauză cunoştea ritualul sau formula corectă.

Atât religia misterelor, cât şi ocultismul admiteau credinţele magice. Robia babiloniană i-a adus pe mulţi evrei în contact cu învăţăturile mistice din Orient, şi ei au devenit exorcişti sau necromanţi progresişti. Grecii erau familiarizaţi cu oracolele şi credeau că zeii le comunică voia lor prin preoţi şi preotese pe care puterea zeiască le domina. Augurii sau prevestirea viitorului era făcută de către romani prin citirea diferitelor semne din zborul păsărilor sau examinarea măruntaielor animalelor sacrificate.

Interesul pentru magie poate fi observat şi în *Noul Testament*. Iisus Cristos a eliberat multe persoane de stăpânirea demonilor. În păgânism, lupta împotriva forţelor demonice este recunoscută ca o realitate de fapt, pe când în *Vechiul Testament* şi *Noul Testament* s-a interzis închinarea la forţe oculte.

O altă sursă teoretică importantă a creştinismului a fost

filosofia elenă. Aceasta nu s-a bazat niciodată pe revelaţia de la Dumnezeu. Ea presupune întotdeauna că omul are o capacitate suficientă pentru a înţelege lumea în care trăieşte şi pentru a-şi decide singur soarta. Cunoaşterea pe baza căreia pot fi luate deciziile provine din experienţa individuală şi colectivă. Pe lângă religia misterelor şi ocultism, cu excepţia iudaismului, filosofia elenă, prin gnosticism, neoplatonism şi stoicism, a exercitat o influenţă fecundă asupra constituirii creştinismului ca religie şi asupra moralei creştine.

Gnosticismul este o doctrină care permite mântuirea prin cunoaştere. Lumea s-a constituit potrivit unei procesiuni de emanaţii de la divinitatea supremă, fiecare emanaţie fiind cu o calitate mai scăzută decât aceea din care a provenit, până când, în final, «eonii» au constituit realităţile lumii înconjurătoare sau altfel zis amfiteatrul existenţei. Adepţii gnosticismului admit un raport de echivalenţă între materie şi rău. Ca atare, dacă fiinţa umană vrea să obţină mântuirea trebuie să renunţe la lumea materială şi să caute lumea invizibilă.

Din acest argument rezultă două concluzii morale contradictorii. Prima consideră că, deoarece corpul este material, el este rău şi trebuie menţinut sub un control strict. Apetiturile ar trebui disciplinate, iar pulsiunile şi impulsurile neglijate sau suprimate. Cea de a doua concluzie morală a derivat din ideea că spiritul este real şi că trupul este supus precarităţilor. Dacă trupul e o improvizaţie trecătoare supusă pieirii, faptele lui sunt lipsite de importanţă. În consecinţă, satisfacerea deplină a dorinţelor nu impietează asupra mântuirii ultime a sufletului. Această ambiguitate o precedă pe aceea propusă de Simone de Beauvoir care ne recomandă să ne învârtim cu prudenţă în cuprinsul ei.

Neoplatonismul, la fel ca şi gnosticismul, are drept punct de plecare o premisă asemănătoare. Aceeaşi interpretare dihotomică operează şi în cazul neoplatonismului: spiritul semnifică binele, pe când corpul, în mod inerent, răul. În schimb, realizarea vieţii spirituale nu implică efort intelectual, ci numai o contopire mistică cu divinitatea. Această necesitate e generată de faptul că raţiunea nu-l poate cuprinde pe Dumnezeu, ci numai sentimentele pot stabili comunicarea cu El.

Astfel, atât în cazul gnosticismului cât şi în acela al neoplatonismului, nu se află loc pentru ideea creştină a întrupării. Adepţii neoplatonismului consideră imposibilă unirea omului cu Dumnezeu, după cum învierea ar semnifica o perpetuare a răului existenţei materiale. Gândirea de factură dualistă reduce sensibil câmpul posibilităţilor de fiinţare demnă a insului uman.

Stoicismul, deşi consideră cursul naturii ca fiind necesar, iar fiinţa umană ca fiind asemenea mugurelui unei plante în totalitatea edificiului cosmic, porneşte de la premisa că universul trebuie acceptat şi, în nici un caz, schimbat. Iubirea de soartă (*amor fati*), profesată ulterior de Nietzsche, îşi găseşte originea în stoicism, atitudine fatalistă ce a stimulat stăpânirea de sine şi, prin urmare, a promovat o moralitate înaltă. Stoicismul care se apropie, alături de morala creştină, de exigenţele unei morale umane general-valabile, nu a reuşit să depăşească două limite majore: prima se referă la recunoaşterea doar a unei libertăţi interioare şi la negarea libertăţii de acţiune; cea de a doua se referă la refuzul de a identifica prezenţa şi acţiunea răului în cuprinsul existenţei.

O asemenea poziţie neagă orice posibilitate de ameliorare a moralităţii de ordin comunitar, orice reformă sau schimbare în ordinea stărilor existente şi în aceea a

sistemului de lucruri. Fiinţa umană avea obligaţia să fie virtuoasă doar pentru sine. Să se conformeze comandamentelor raţiunii fără să aibă obligaţia de a schimba soarta comună a oamenilor sau să-i ocrotească de adversităţi.

Stoicismul a profesat în mod cert individualismul; pentru stoicism, nu era posibilă nici o relaţie personală de comunicare cu Dumnezeu. Natura era considerată ca fiind imparţială faţă de toţi oamenii. Ea nu avea favoriţi. Divinitatea nu se preocupă de problemele personale ale oamenilor, întrucât nu dispune de o prezenţă personală. Stoicismul a fost prea abstract ca să fie înţeles de omul de rând.

Dacă religia egipteană este de sorginte etnică, dacă religia chineză pune îndeosebi accentul pe tradiţii, dacă religia indiană porneşte de la intuiţii mistice, iudaismul, care reprezintă sursa nemijlocită şi leagănul creştinismului, se întemeiază pe revelaţia comunicată prin scrierile sacre ale legii şi scrierile profeţilor, revelaţie produsă şi comunicată după cuvintele lui Dumnezeu.

Problemele esenţiale referitoare la divinitate, om, păcat, lege, har, rugăciune, mântuire, definitorii pentru viaţa creştină, îşi au originea în *Vechiul Testament*. Dar evreii nu l-au recunoscut şi acceptat pe Iisus Cristos. Iudaismul a rămas cantonat în perimetrul unui comportament de exterioritate: **legalismul** impunea o conduită interesată, făţarnică, duplicitară; **starea de culpabilitate** era transmisă de la părinţi la copii; iudaismul nu a deosebit clar legea morală de protocolul ceremonial.

Iudaismul se referă prea puţin la viaţa de după moarte şi înviere. În legea dată poporului evreu, accentul era pus pe mântuirea colectivă în viaţa de acum, şi nu pe mântuirea colectivă în viaţa viitoare. Numai după ce s-au format

biserici la neevrei, a încetat lupta templului cu admiterea creştinismului. Teismul a marcat profund întreaga gândire a evreilor. Fariseii, care au apărut ca un grup separat la scurtă vreme după perioada Mocaheilor, s-au situat pe o poziţie conservatoare. Ei au exagerat importanţa postului ritual: respectau sabatul cu multă stricteţe; nu îngăduiau în ziua de sabat vindecarea bolnavilor; se fereau în mod duplicitar de pornirile fireşti ale firii; ei au alunecat pe panta autoîndreptăţirii şi ipocriziei.

Noul Testament reprezintă stabilirea unui nou legământ al lui Dumnezeu cu oamenii prin Iisus Cristos. Datorită naturii sale duble, enigmatice, prin planul, lucrarea şi scopurile sale, Iisus Cristos a fost fiul lui Dumnezeu. Regatul lui Dumnezeu se va institui după moartea şi învierea lui Cristos, o dată cu revenirea, reîntoarcerea pe pământ a lui Iisus Cristos. El îşi dă viaţa ca preţ de răscumpărare pentru cei păcătoşi, pentru cei rătăciţi sau pierduţi.

Creştinii pot fi justificaţi înaintea lui Dumnezeu pe temeiul credinţei. Mesajul lui Iisus Cristos se adresează şi celorlalte familii umane de pe pământ. Omul este pasibil de izbăvire deopotrivă prin credinţă şi fapte. În acest fel, iubirea, puritatea sufletească, onestitatea, iertarea, umilinţa şi alte virtuţi, care abia existau în păgânism, au căpătat viaţă şi relief valoric. Se trece astfel de la individualismul profesat de stoicism la personalism, la unitatea şi autonomia conştiinţei proprii, la responsabilitatea faţă de ceilalţi, la vocaţia iubirii universale, dimensiuni reprezentative ale moralei creştine.

Dar nu am putea înţelege întreaga problematică a moralei creştine dacă am ocoli ideea de predestinare. În *Vechiul Testament*, Dumnezeu aminteşte poporului său că existenţa lui depinde de o alegere anterioară istoriei sale. Poporul evreu nu şi-a produs propriul Dumnezeu care ar fi

atunci un idol al apetitului său uman şi al mândriei sale naţionale. Toate textele *Vechiului Testament* insistă asupra alegerii anterioare a lui Dumnezeu. De la El porneşte iniţiativa alianţei cu poporul evreu.

Predestinarea joacă astfel un dublu rol: ea elimină idolatria ca simpla expresie a temerilor şi dorinţelor poporului evreu şi atestă că Dumnezeu se comunică nu în generalitate, ci în particularitate, furnizând alor săi numele său propriu.

Predestinarea se referă la faptul că Dumnezeu alege să iubească omul, să-l cheme înainte de cunoaşterea sa, să-l salveze înainte de faptele sale, să condenseze într-un act de liberă iubire (graţie divină) ceea ce se derulează în multiplicitatea variabilă a timpului. Predestinarea caracterizează divinitatea nu ca o fiinţă imobilă şi generală – arhitect al universului, după Platon, creator care ignoră creaţia sa. După Aristotel, realitate impersonală (foc universal), după stoici – ci ca o fiinţă activă şi selectivă.

Datorită predestinării, Dumnezeu ocroteşte omul contra autojustificării şi autoglorificării. Ea este certitudinea fără securitate. Pe plan moral, ea este luarea de conştiinţă minunată şi gravă, a salvării, anterior creaţiei, deşi istoria acestei salvări comportă căliri, eşecuri şi recunoaşteri. Ideea de predestinare este mai puţin importantă prin alegerea care precedă acţiunea, care este prea creaţionistă şi fixistă, cât mai ales *prin vocaţia iubirii universale*.

Înţeleasă în acest fel, ea se regăseşte în centrul reflecţiei actuale, axată pe sensul istoriei, viitorul cosmosului şi chiar natura însăşi a lui Dumnezeu. Este vorba de vocaţie, de chemarea adresată omului de Dumnezeu, care ia omul ca partener de alianţă şi nu ca rebut al unui destin obscur şi indiferent.

În acest caz, consecinţele ideii de predestinare sunt fecunde în planul moralităţii, fiind vorba de o înţelegere şi

deschidere anterioare liberei sesizări a omului prin credinţă, prin ascultare, luptă şi speranţă. Predestinarea este vocabula care atestă anterioritatea iubirii lui Dumnezeu în raport cu libera noastră adeziune.

Separată de ceea ce Dumnezeu vrea a face şi a fi prin Iisus Cristos, predestinarea riscă într-adevăr să se transforme într-un predeterminism care îndepărtează pe Dumnezeu în secretul tăcerii sale, lăsând omul pradă fatalităţii destinului său, până acolo încât însăşi divinitatea devine un simbol al unui arbitrariu de neînţeles.

3. 2. Învăţătura morală a lui Iisus Cristos. Limitele gândirii greceşti se leagă de ontologie. Ideea creaţiei pune capăt organizării gândirii conform naturii şi înţelegerii sale imanentiste. Se înregistrează, o dată cu apariţia şi constituirea creştinismului, o dublă ruptură: în registrul de a concepe şi în acela de a crede. Până la apariţia creştinismului, nu se conştientizează nici un adevăr teologic, menţinându-se logica identităţii în defavoarea logicii celuilalt. Pe de altă parte, speculaţia creştină postulează separaţia lui Dumnezeu de lumea creată.

Învăţătura morală a lui Iisus Cristos a reuşit ceea ce nu a reuşit nici o morală sau doctrină etică anterioară: să moralizeze un întreg continent. Nimic nu e mai capital în evangheliile *Noului Testament* decât acordul lor în privinţa judecăţilor morale. Acest consens s-a manifestat în toate scrierile *Noului Testament*.

Evangheliile au fost scrise sub influenţa speculaţiei elenistice şi ele prezintă concepţia despre viaţă şi mesajul lui Iisus Cristos care nu este condiţionat strict istoric. Preceptele moralei creştine se referă la comportamentul uman în diversele relaţii ale vieţii, fără să acopere toate sectoarele activităţii umane. Acestea ne propun să dăm

curs dispoziţiilor noastre morale ca să putem discerne în faptele conduitei noastre adevăratele principii ale unei vieţi înalte.

Iisus Cristos nu ne propune respectarea sau păstrarea legalităţii exterioare, ci, dimpotrivă, evită asemenea precizări, căci nu caută să definească legile rânduielilor reale. Preocuparea lui centrală este de a identifica principiile morale formatoare, în lumina scopului său ideal, în afara oricărui compromis. Ioan Botezătorul a adus un flux de încredere în împărăţia lui Dumnezeu, pe care Iisus Cristos l-a preluat şi a făcut din această încredere temelia învăţăturii sale morale.

Învăţătura sa morală s-a plămădit într-o lume în care s-a trăit, s-a iubit şi urât, în care viitorul provoca nelinişti. Aceste griji sunt întotdeauna cu noi. Ele nu ne îngăduie exerciţiul răbdării, iertării, compasiunea faţă de cei loviţi de soartă, dar ele se referă la ceea ce este absolut şi etern în natura umană.

Omul adevărat nu se împacă niciodată cu o moralitate paliativ sau expedient. Iisus Cristos nu s-a lăsat înlănţuit de curenţii opiniei comune sau de părerile mai marilor zilei din vremea lui. Gândirea sa a străpuns ideile tradiţiei apocaliptice. Învăţătura lui Iisus Cristos în adevărata sa esenţă se opune apocalipticului. El cheamă la viaţă credinţa în Dumnezeu, a cărui providenţă s-a manifestat dintotdeauna.

El este convins că binele va învinge, prin puterile sale proprii, în pofida tuturor vicisitudinilor şi adversităţilor din această lume. Scopul său a fost de a modela vieţile oamenilor în consonanţă cu voinţa dreaptă a lui Dumnezeu. Marile principii ale legii morale au apărut mai întâi în conştiinţe; ele au fost formulate ulterior în diferite timpuri şi locuri în termeni aproape identici.

Iisus Cristos s-a inspirat din *Vechiul Testament* şi din scrierile profeţilor, din maximele lor. Dar ele au primit o nouă semnificaţie. Moralitatea creştină s-a constituit pornind de la o nouă relaţie cu Dumnezeu. Natura esenţială a lui Dumnezeu, aşa cum l-a conceput Iisus Cristos, este constituită din iubire, bunătate şi încredere. *Iisus Cristos scoate în evidenţă valoarea sufletului propriu*.

Pentru iudaism, naţiunea era obiectul grijii lui Dumnezeu. Fiinţele umane puteau să pretindă protecţia divină numai în calitate de membri ai poporului ales. *Această schimbare, trecere de la comunitate la individ implică noi atitudini faţă de problemele morale*. Pentru prima oară, oamenii sunt trataţi ca persoane, punându-se capăt individualismului stoic.

Calitatea morală a actului rezidă în gândirea sau intenţia care se află la baza sa. Iisus Cristos depăşeşte «decalogul» prin conceperea dimensiunii interioare a moralităţii. Motivul actului determină natura sa bună sau rea, ceea ce necesită o cunoaştere-de-sine şi un autocontrol al vieţii interioare în prealabil, adică exercitarea şi punerea de acord a voinţei şi conştiinţei.

Iisus Cristos reduce numeroasele precepte ale codului iudaic la câteva mari exigenţe, finalmente la două: iubirea lui Dumnezeu şi iubirea de semeni. Totul depinde, în ultimă analiză, de dreapta orientare a voinţei, învăţătura morală a lui Cristos nu insistă asupra evitării a ceea ce este rău, *ci asupra alegerii voluntare a ceea ce este drept şi bun*.

Sentinţa familiară a moralei antice: “Nu fa celorlalţi ceea ce nu vrei ca ei să-ţi facă ţie” se schimbă dintr-un ordin pozitiv într-o regulă de aur. *De atunci, acţiunea morală e voluntară*. Nici o prescriere nu o poate limita. Oamenii îndeplinesc voinţa lui Dumnezeu nu din cauza supunerii formale faţă de poruncă, ci din pricină că voinţa lor proprie

consună cu cea divină. Un creştin iartă nu de şapte ori, ci de şapte ori şaptezeci de ori, deoarece bunătatea este legea naturii lui proprii.

Pentru prima oară, moralitatea este purificată de elemente alogene şi accidentale. Iisus Cristos face o distincţie clară între principiile morale formatoare şi procedurile obiceiurilor şi ritualurilor practicate de religia timpului, fapt care marchează un nou stadiu în evoluţia conştiinţei morale a speciei umane. Legea morală este înţeleasă în puritatea sa. Ceremonialul care a servit la protecţia ei şi care a obscurizat-o este dat la o parte.

Prin ţinuta şi faptele sale, Iisus Cristos dă o nouă consistenţă legii morale. El a fost izvorul şi sursa valabilă a moralităţii creştine în lume. Prin mijlocirea speranţei în împărăţia lui Dumnezeu, înnobilează într-un mod viu şi concret înţelegerea idealului moral. Cristos a renunţat la plăcerile şi binefacerile bunurilor terestre, fapt pe care l-a cerut şi apostolilor. El recunoaşte că sacrificiul de sine însuşi are o valoare pentru dezvoltarea superioară a naturii umane.

Anumite renunţări nu au nimic în comun cu ascetismul. El nu a sugerat niciodată că lucrurile pământeşti ar fi rele în ele însele. Dimpotrivă, le-a recunoscut ca daruri de la Dumnezeu. Dacă unele lucruri trebuie sacrificate este pentru că ele stau în calea altor lucruri care sunt mai necesare.

Învăţătura morală a lui Iisus Cristos este eminamente socială. Relaţiile dintre apostoli, ca şi lecţia de umilinţă pe care le-o dă Iisus la «Cina cea de taină», exemplifică noua comunitate umană care, în împărăţia lui Dumnezeu, va fi normală şi universală. Apostolii sunt instruiţi să răspundă la rău cu bine, să dea dovadă de blândeţe chiar şi faţă de nerecunoscători, să ocrotească şi să salveze pe cei slabi.

Iisus Cristos a vrut să evite imixtiunea complexului politic în lucrarea sa. Primele generaţii de creştini au crezut că prin rugăciune repetată se poate grăbi instituirea împărăţiei divine. Probabil că unul din scopurile principale ale lui Iisus a fost acela de a iniţia o mişcare care să apropie împărăţia divină. Dar ideea că oamenii, prin ei înşişi, pot aduce mai devreme împărăţia divină şi pot socoti că acesta e motivul şi sfârşitul tuturor eforturilor lor, constituie doar o interpretare modernă care nu i se poate atribui în mod legitim lui Iisus Cristos.

Unul din aspectele principale ale moralităţii creştine este acela de a se menţine departe de concepţia grupului ca factor de guvernare a acţiunii umane. Oamenii au valoare fiind de partea lui Dumnezeu nu ca simple unităţi în societate. Acesta este un principiu constitutiv al moralei creştine şi el a avut în toate timpurile o putere aparte.

Învăţătura morală a lui Iisus are ca ultim motiv social *aserţiunea sa despre valoarea personală a fiinţei umane*. Ea subliniază exigenţa ca fiecare om, în toate comportamentele sale, să recunoască valoarea semenului său. Conduita noastră faţă de alţii trebuie să fie întotdeauna determinată de sensul că suntem responsabili faţă de Dumnezeu şi sub ocrotirea sa.

Nici un om nu are dreptul să-l folosească pe celălalt ca unealtă a scopurilor sale proprii. Iisus Cristos a denunţat orice formă de opresiune. El a susţinut că e preferabil ca omul să piară complet decât să tragă foloase de la cel sărac (Matei, 18, 6). Nu suntem îndreptăţiţi să-i judecăm aspru pe ceilalţi, câtă vreme Dumnezeu este singurul judecător căruia toţi trebuie să-i dăm socoteală.

Detaşarea de interesele strict personale pentru a lucra în serviciul umanităţii este o exigenţă intrinsecă a moralităţii creştine. Creştinii sunt îndemnaţi să suporte privaţiuni şi

sacrificii în vederea recompenselor ce le aşteaptă în împărăţia lui Dumnezeu. Comparativ cu creştinii, fariseii calculează rezultatul oricărei lucrări bune.

Dobândirea aprobării divine constituie, pentru moralitatea profesată de Iisus Cristos, una din marile diferenţe faţă de morala antică şi chiar faţă de moralele bisericeşti. Moralitatea creştină consideră neliniştea ca izvorând din examinarea-de-sine şi din constituirea deliberată a caracterului. Acţiunea morală nu poate fi dreaptă prin revărsarea naturală a reînnoirii voinţei. Ea recunoaşte că viaţa proprie se disciplinează, se testează prin realizarea-de-sine în cuprinsul realităţilor de ordin comunitar.

Iisus Cristos reprezintă momentul culminant al unităţii exemplare dintre gândire, rostire şi fapte. *Oamenii trebuie să fie convinşi că gândurile lor interioare sunt adevăruri*. "Dacă lumina care este în tine este întuneric, cât de mare trebuie să fie întunericul acesta!" (Matei, 6, 23). Exerciţiul sincerităţii se întemeiază pe cunoaşterea faptului că Dumnezeu este pretutindeni; de El nimic nu poate fi ascuns; El este conştient de gândurile secrete ale oamenilor şi tocmai de aceea trebuie să acţionăm în consonanţă cu voinţa lui divină.

Aroganţa cedează în faţa adevărului şi a datoriilor. Trecerea de la mândria şi mulţumirea-de-sine la fidelitatea proprie unui caracter puternic şi la umilinţă este mai mult decât o notă accidentală a învăţăturii morale a lui Iisus. *Adevărata atitudine morală trebuie să fie una constant umilă dar nu umilită*. Încrederea în Dumnezeu este fundamentul-sens pentru moralitatea profesată de Iisus Cristos.

I s-a reproşat lui Cristos că nu a condamnat niciodată în termeni expliciţi războiul şi sclavia; că legile stabilite de El nu pot fi aplicate complexului modern de condiţii şi efortul

de a le aplica este inutil. Criticismul de acest fel, oricum s-ar manifesta, constituie o neînţelegere a crezului moral profesat de Iisus Cristos. El nu a pretins niciodată că ar oferi soluţii sigure la toate problemele proprii timpului său, cu atât mai puţin celor ridicate de timpurile moderne.

Iisus nici nu a încercat, ca alţi gânditori de factură etică, să facă un inventar al activităţilor variate ale omului şi să identifice direcţii de acţiune, în fiecare caz, valorificate într-o manieră corectă. *El s-a preocupat doar de principiile formatoare ale vieţii morale. El le-a impus pe acelea care determină întotdeauna acţiunea dreaptă*. El a căutat peste tot să creeze în om dispoziţia morală pentru a ne deprinde să ne judecăm actele prin noi-înşine.

El a recurs la puterea interioară de a schimba inima şi de a da libertate voinţei. Cine nu este capabil să se pătrundă de aceste valori morale profesate de Iisus Cristos şi să se aprecieze la valoarea lui reală suferă şi suportă cauzele nefericirii şi eşecului. A te judeca sobru pe tine însuţi este începutul înţelepciunii. Viaţa morală este o severă disciplină-de-sine. La stoici, suficienţa rezultă şi din conştiinţa superiorităţii lor datorită împăcării cu soarta. Condamnând intemperanţa şi lipsa de măsură, pronunţându-se pentru stăpânire-de-sine şi autocontrol, stoicismul nu caută iertarea şi mântuirea.

Iubirea este virtutea esenţială a moralităţii creştine. În afara ei, nici o acţiune nu are o calitate morală deplină, nici măcar formele majore ale sacrificiului-de-sine. Ea este sursa răbdării şi a gingăşiei. Iubirea atrage atenţia asupra valorilor înalte ale personalităţii şi exclude cea mai mică satisfacţie în prezenţa tarelor celorlalţi. În pofida impurităţilor fiinţei umane, iubirea păstrează încrederea şi speranţa în perfectibilitatea sa chiar dacă e supusă greşelilor şi rătăcirilor.

Iubirea trebuie să fie pătrunsă de sinceritate şi să ducă la dreptate şi adevăr. Întrucât «răul nu poate fi învins niciodată prin rău, ci printr-un bine mai mare», este necesar să se cultive toleranţa faţă de obiceiurile celorlalte neamuri, depăşindu-se barierele dintre sexe, mentalităţi şi culturi.

Prin trimisul său Iisus Cristos, fiinţă deopotrivă divină şi umană, Dumnezeu încearcă să reconcilieze întreg pământul cu legea cerului. Întâlnirea dintre cele două ordini (naturală şi supranaturală) într-o aceeaşi persoană schimbă radical sensul raportării la lume în cazul moralei creştine faţă de morala antică. Creştinismul consideră pentru prima oară viitorul ca dimensiune crucială a experienţei terestre şi morale.

Învăţătura morală a lui Iisus Cristos poartă şi hrăneşte în decursul secolelor împlinirea transcendenţei divine. Ea rezumă condiţia fiinţei în societate şi orizontul unificator în personalitatea sa a destinului terestru. În aceasta rezidă adevăratul punct de coerenţă al intervenţiei şi traiectoriei vieţii sale. Dumnezeul său este unul universal, accesibil oricăruia dintre oameni, fapt care ne-a făcut creştini.

3. 3. Concluzii despre problematica umană în morala creştină. Morala creştină este o morală a retragerii, conversiunii, dar şi a mobilizării în vederea accederii la răscumpărare şi mântuire. Ea se configurează din perspectiva unei lumi-ultime şi din dovada alterităţii noastre. Dacă morala antică este funciarmente pozitivă, morala creştină devine esenţialmente interogativă şi problematică. Ea trece de la adeziune la ordinea naturii şi de la regulile unei lumi reale la ceea ce trebuie să fie şi la mai binele ce poate fi conceput.

Nucleul moralei creştine conţine trei dispoziţii

fundamentale a căror combinare defineşte poziţia sa faţă de transcendenţă. O dispoziţie centrală, îmbinarea între divin şi uman (întruparea lui Iisus Cristos), fapt care guvernează raportul faţă de lumea vizibilă în general şi altele două care sunt aplicaţii nemijlocite ale celei dintâi: una referitoare la condiţiile existenţei şi legitimării în această lume şi alta raportându-se la existenţă în vederea împărăţiei divine.

Divinitatea separată de creaţia sa necesită un act de conversiune, o ruptură cu evidenţa sensibilă, cu lumea aparenţelor. Acceptarea şi refuzul lumii în care ne aflăm ţine de chemarea transcendentă care ne duce în afara lumii în interiorul căreia trebuie să trăim. În acest caracter contradictoriu rezidă esenţiala originalitate instituită de creştinism.

Creştinul este dislocat între datoria de apartenenţă şi datoria de distanţare, între alianţa cu lumea şi abandonarea dificultăţilor ei. El nu are de dat socoteală în forul său intim decât lui Dumnezeu. Însă, dacă nu are ca ultim arbitru decât secretul conştiinţei sale, el nu se poate detaşa de inserţia constrângătoare în comunitatea semenilor săi. Datoria exterioară de subordonare şi dreptul la apelul interior sunt nevoite să se confrunte în fapte.

Noutatea adusă în lume de morala creştină şi instituită de natura dublă a lui Iisus Cristos, nu este decât un alt mod de a fi al fiinţei individuale şi al fiinţei de ansamblu a comunităţilor umane. A trăi conform regulilor lumii de jos şi a trăi în grija altei lumi presupune două sisteme de exigenţe, de organizare a lumii mânate de necesităţi diferite, care pot să coopereze sau să se opună. Destinul creştinului este marcat de neînţelegerea dintre aparatul salvării şi cel al dominaţiei în cuprinsul societăţii umane.

Prin natura dublă a lui Iisus Cristos (divin şi uman în

acelaşi timp), s-a conştientizat infinita distanţă care separă realitatea umană de fundamentul divin şi s-a instalat în centrul inteligenţei umane problema limitelor.

Reunirea între uman şi divin, pământesc şi ceresc reprezintă o alianţă şi un echilibru în mod infinit precare în cazul fiecărui credincios, o alianţă între repetiţie şi comemorare, ritual şi amintire, o tensiune inerentă modului de a fi în lume a creştinismului între principiul autorităţii şi cel al libertăţii, între datoria de subordonare faţă de puterile stabilite şi dreptul ireductibil la autonomie interioară.

Morala creştină a contribuit la determinarea omului după propriile sale lumini, fie că este vorba de raportul cu transcendentul divin, fie că este vorba de raportul cu semenii săi. Ea a dat curs, o dată cu venirea lui Iisus Cristos. La puterea interiorităţii. Ca atare, morala creştină circumscrie teritoriul moralităţii de la actul de credinţă la independenţa fiinţei raţionale, de la sustragerea faţă de lumea-de-aici la conversiunea faţă de lumea de dincolo, de la suportarea constrângerilor acestei lumi la autonomia intimă pe care o conferă adevărul raţiunii divine.

Morala creştină a contribuit în mod decisiv la personalizarea sufletelor în câmpul credinţei şi a reorientat în parte energia fiinţelor umane înspre un angajament profan. Moralitatea nu este pentru creştin decât un început terestru, o tatonare a vieţii viitoare, plecându-se de la premisa că viaţa prezentă se subordonează celei eterne.

Respectul valorilor morale începe de la Adam şi Eva, de la patriarhii care le descoperă exigenţele prin «luminile lor naturale». Decalogul constituie prologul moralei creştine. El dă o expresie exigenţelor funciare şi universale ale legii naturale. Întrucât, pe lângă elemente vechi (legea talionului) el cuprinde şi elemente noi (credinţa monoteistă şi combaterea idolatriei), **decalogul** constituie veriga de

legătură între morala antică şi morala creştină.

El poate fi considerat un furnizor legitim al normelor de conduită pentru creştinul autentic, nu numai pentru că exprimă exigenţele legii naturale, dar şi pentru că aceste exigenţe sunt reluate şi exprimate din nou de către Iisus Cristos. Deşi marchează o perioadă de tranziţie în constituirea şi afirmarea moralităţii în aria culturii europene, decalogul, prin nucleul său de rezistenţă, nu a fost abrogat de noile precepte ale moralei creştine.

Istoria salvării în cuprinsul moralei creştine cuprinde următoarele momente importante: creaţia, alianţa veche, alianţa nouă, cărora le corespunde în planul revelaţiei progresive legea naturală, decalogul şi preceptele noi ale lui Iisus Cristos. Morala creştină pleacă de la noua alianţă, în întregime pusă în mişcare de unul şi acelaşi Dumnezeu, Creator şi Părinte, prin verbul întrupat în Iisus care, din esenţa intimă a lui Dumnezeu, infuzează unul şi acelaşi Spirit în inimi, pentru a le face să adere la iubire şi compasiune faţă de voinţa dreaptă a lui Dumnezeu.

Căci Iisus Cristos, în fiinţa sa însăşi şi în viaţa sa terestră, este revelaţia iubirii lui Dumnezeu. Iubirea şi compasiunea lui Cristos ne eliberează de jugul necesităţii, întrucât nu poate să fie iubire acolo unde nu este libertate. Dacă în *Vechiul Testament* legile lui Moise identificau elementele morale cu cele rituale, în *Noul Testament* moralitatea se confruntă cu exigenţe opuse, generate în acelaşi timp de acceptarea şi refuzul acestei lumi în cuprinsul căreia trebuie să trăim.

În această ordine de idei, distingem o orientare care consideră credinţa singură ca fiind necesară şi suficientă pentru salvarea noastră, pe când o altă orientare admite ideea potrivit căreia credinţa fără virtute nu valorează nimic; în ceea ce priveşte fenomenul responsabilităţii, o

orientare recunoaşte liberul-arbitru şi iniţiativa oamenilor în alegeri, pe când cealaltă neagă autonomia subiectului moral punând accentul pe predestinare.

Aceeaşi poziţie contradictorie o întâlnim şi în ceea ce priveşte pedeapsa cu moartea, violenţa şi viaţa de familie. În privinţa vieţii de familie, o orientare consideră unirile fecunde şi fidele realizate prin intermediul căsătoriei ca fiind binecuvântate de Dumnezeu, pe când cea opusă apreciază căsătoria ca fiind inferioară celibatului; credincioşii trebuie să-şi părăsească soţia şi copiii, părinţii, fapt care li se cere în primul rând apostolilor.

O poziţie contradictorie similară persistă şi în legătură cu starea de bogăţie şi sărăcie. Bogăţia este rea şi ne duce în infern, să nu căutăm bogăţiile şi să trăim în comun în limitele legii şi sărăciei precum florile şi păsările. Cealaltă orientare admite că bogaţii dau de lucru la cei săraci, autorizează comerţul, laudă prudenţa practică, merge până la a le promite creştinilor bogăţii însutite.

În pofida acestor orientări divergente ale moralei creştine, nu înseamnă că Iisus Cristos se contrazice. Morala sa practică este morala renunţării. Ea are ca axă valorică oroarea de inechităţi, faţă de câştiguri necinstite, faţă de inegalităţi şi violenţă.

Pentru că observăm pe unii ducând un trai îmbelşugat, pe când altora le mor copiii de foame, suntem frapaţi de nădejdea unei umanităţi fraterne, ne surâde perspectiva unei societăţi eliberate de grijile mediocre sau murdare care fac să persiste căutarea opulenţei. Faptele nu impun această nădejde, ele doar ne-o sugerează. În aceasta constă mecanismul moralei creştine.

Conţinutul ideatic contradictoriu al moralei creştine se explică prin însăşi istoria creştinismului. La început, adepţii creştinismului au fost oameni simpli, “umiliţi şi obidiţi” după

sintagma lui Dostoievski, care aşteptau plini de încredere a doua venire a lui Cristos. Aceşti oameni, supuşi rânduielilor nedrepte, greutăţilor şi suferinţelor, erau pregătiţi pentru orice sacrificii deoarece credeau în deznodământul viitor. Aceşti oameni de rând, simpli şi oneşti au fost unanimi în a face să prevaleze morala renunţării absolute, dispreţul complet al bogăţiei, al familiei, al cetăţii, nădăjduind că lumea se apropie de sfârşit.

Dar, încetul cu încetul, timpul a trecut şi Salvatorul nu a mai venit. Speranţa unui deznodământ rapid a devenit mai puţin intensă. *Îndoielile încep să clatine convingerile*. Însă, o dată cu trecerea la creştinism şi a bogaţilor, a celor puternici, morala renunţării începe să piardă teren.

Acest fapt semnificativ ne relevă că în moralitatea instituită de creştinism se confruntă două mari forţe ce antrenează conştiinţa grupurilor umane: o forţă a idealului sublim reprezentată de Iisus Cristos, care se ridică deasupra erorilor şi ororilor lumii, şi o altă forţă materializată într-un ideal terestru care, pentru a ameliora viaţa de aici, îl încalcă pe celălalt şi coexistă ambele.

Morala creştină consideră că, prin păcatul omului dintâi, ordinea morală s-a alterat şi că prin Iisus Cristos aceasta nu s-a restabilit în întregime, ci ea urmează să se restabilească treptat şi definitiv în regatul ceresc viitor. Credinţa creştină anunţă salvarea ca o eliberare, având caracterul unei împliniri. O asemenea salvare nu are loc decât o dată cu învierea morţilor.

Salvarea profesată de morala creştină este comuniunea de viaţă cu Dumnezeu, în acelaşi timp Părintele vieţii. Fiul întrupat şi perenitatea Spiritului Sfânt. Ea cuprinde justificarea şi divinizarea. Ea este graţia oferită, împărtăşită şi comunicată pentru oameni şi pentru lume. Salvarea ca reconciliere cu Dumnezeu nu este valabilă fără

reconcilierea cu ceilalţi oameni. Ea există în mod potenţial la întreaga umanitate, în diversitatea propunerilor şi noţiunilor sale.

Comparativ cu morala antică, premisa de la care pleacă morala creştină este aceea că nu se poate întemeia o morală într-un mod pur raţional. Convingerea intimă de la care pleacă creştinul este următoarea: eu ştiu de ce mă ţin, la ce am dreptul să ţin, pentru că eu cred în Dumnezeu.

Dumnezeul creştin nu este abstract şi impersonal, ambivalent şi echivoc, capricios şi imprevizibil după cum este conceput destinul în antichitate. El este realitatea primară şi ultimă care cuprinde şi pătrunde întregul proces al lumii. Aparţine naturii lui Dumnezeu de a fi incomensurabilă, de a zdruncina toate conceptele noastre, de a fi personală şi impersonală, pentru că El este şi una şi alta în acelaşi timp.

El acţionează ca infinitul în finit, ca absolutul în relativ, ca realitatea dinamică cea mai profundă în procesul de evoluţie a lumii, pe care o conduce înspre împlinirea ei. El este imanent lumii dar şi Cel care o transcende: El este fundamentul-sens care înglobează şi pătrunde întreaga procesiune a universului şi istoriei.

Conform moralei creştine, Dumnezeu este unic şi atotputernic. El a creat şi supraveghează lumea. Raţiunea umană este limitată. Anumite adevăruri sunt «deasupra ei»: adevărurile mister pe care nu le putem cunoaşte decât pe calea revelaţiei. Morala creştină consideră că omul nu e singur în lume, supus sorţii oarbe, ci că are un reazem în divinitate.

După cum consideră Ion Agârbiceanu: “Cunoaşterea, credinţa şi încrederea în Dumnezeu alungă din lume sentimentul nenorocirii, al existenţei tragice, schimbând răul fizic în mijloc de bine, de propăşire etică. Cunoaşterea

şi credinţa în omul frate alungă din lume nedreptatea, izvorul nesecat al răului material şi moral” (I. Agârbiceanu, *Faţa de lumină a creştinismului*, Tipografia Seminarului, Blaj, 1947, p. 75).

În cazul moralei creştine, omul este înzestrat cu liber-arbitru. Această putere este de o importanţă capitală. Fără ea nu ar exista nici merit, nici nemerit; fără ea nu s-ar explica păcatul originar, nici apariţia răului în lume; fără ea omul nu ar putea fi pedepsit sau recompensat în funcţie de greşeli şi merite.

O idee este profesată în prim plan de către morala creştină: fericirea trebuie să-l intereseze pe om, dar «fericirea nu este a acestei lumi». Pământul nu este decât un loc de exil. Regatul lui Dumnezeu nu este al acestei lumi, răspunde Iisus Cristos lui Pilat din Pont, ci al unei vieţi viitoare. Atenţia faţă de această viaţă de dincolo trebuie să preocupe conduita şi acţiunea noastră. Fiindcă omul este plin de slăbiciuni, setea de dreptate şi desăvârşire nu va fi atinsă în lumea aceasta, ci în veşnicie. Acesta e unul din adevărurile înalte ale revelaţiei divine. *Esenţial în morala creştină este nu de câte ori cazi înfrânt în drumul idealului, ci de câte ori te ridici*.

În pofida împlinirilor pe care morala creştină le preconizează în lumea de dincolo, nu se poate nega faptul că valorile şi normele fundamentale ale vieţii din lumea în care trăim poartă marca creştinismului. O refacere a vieţii morale e cu neputinţă fără voinţa şi lucrarea omului însuşi. Până la reconcilierea dincolo de frontierele cunoscute este necesară o rezistenţă activă contra opresiunilor şi violenţelor inumane din lumea aceasta, după cum în mod temeinic consideră Albert Camus.

Credinţa în Dumnezeu nu limitează libertatea oamenilor şi aceştia nu sunt simple instrumente ale providenţei divine.

Omul se năruie călcând glasul conştiinţei, interpretând legea morală după instinctele lui şi nu după raţiune. Înainte de a ne identifica scopului final al existenţei noastre, dobândirea graţiei şi păcii divine sau salvarea sufletului, misiunea noastră pe pământ este de a ne desăvârşi ca persoane, naţiuni şi umanitate.

Morala creştină consideră nu numai că mila este rădăcina virtuţilor, dar că fără sinceritate este imposibilă orice vindecare a răului moral de care suferim, orice refacere şi creştere spirituală. Sinceritatea te pune în gardă faţă de tine însuţi, îţi permite să-ţi cunoşti deopotrivă puterile şi slăbiciunile; ea lucrează cu realităţi şi nu cu împliniri.

În ceea ce priveşte valorile morale profesate şi propuse de creştinism, întâlnim mai multe aprecieri. Unii pun accentul pe valorile intelectuale cuprinse în dogme şi crez. Alţii tind să suprasolicite valorile estetice, aşa cum se manifestă ele în semnificaţia ataşată diferitelor rituri şi ceremonii.

Cu toate acestea, în considerarea creştinismului, fără a avea în vedere moralele bisericeşti (catolică, ortodoxă şi protestantă), predomină părerea în legătură cu suveranitatea acordată valorilor morale. În creştinism, toate celelalte imperative – corporale, intelectuale, sociale, estetice – se subordonează valorilor morale. Cele mai înalte valori ale creştinismului sunt valorile morale şi toate celelalte forme ale vieţii religioase capătă valoare numai dacă participă la realizarea obiectivului lor real, care este dreptatea.

Valorile morale ale creştinismului ne îndeamnă să trăim în iubire şi dreptate faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni. Iubirea necesită comuniune cu obiectele sale şi recunoaşterea bucuriilor de care sufletul uman este capabil. Tentaţia spre subiectivism poate să întunece starea spiritului moral. Simţirea, care este atât de operativă în

viaţa religioasă, tinde adesea să reducă efortul voliţional. Ea poate da naştere la căutarea unui refugiu într-o reculegere pioasă. Or, simţirea trebuie să ne dinamizeze, să ne îndemne la acţiune şi după aceea să ne reculegem. Iisus Cristos s-a aflat într-o asemenea comunicare şi comuniune intimă cu Dumnezeu încât voinţa lui a devenit totuna cu aceea a Tatălui.

Realitatea sufletului, a nemuririi, a lui Dumnezeu – acestea au fost intuiţii esenţiale ale inimii sale. El nu s-a pierdut în subiectivism pur sau în pasivitate, aşa cum ne propun misticismul şi pietismul. Dacă ritualul şi ceremonia sunt purtătoarele anumitor emoţii şi atitudini religioase ca teama, respectul, adoraţia şi iubirea, experienţele înnăscute ale inimii se manifestă mai întâi pe plan moral şi după aceea estetic.

Iisus Cristos consideră adevăratul miez al religiei ca fiind de natură morală. Întrebarea pe care el şi-o pune, şi indirect o adresează fiecăruia dintre noi, rămâne cea mai tulburătoare şi dramatică întrebare: “La ce îi serveşte omului să cucerească lumea întreagă dacă îşi pierde propriul suflet?”

Pentru orice om onest şi minte iscoditoare această întrebare este mai profundă, cu reverberaţii multiple în conştiinţa noastră comparativ cu întrebarea pusă de Heidegger: “De ce mai degrabă există ceva decât nimic?”. După fiecare etapă parcursă de cunoaşterea şi experienţa umană de viaţă, trebuie să ne reîntoarcem şi să căutăm răspunsuri la aceste întrebări răscolitoare pe care şi le-a pus mintea umană până în prezent.

Iisus Cristos, cel mai mare pedagog al umanităţii, după cum l-a numit Clement din Alexandria, consideră că noi nu ne putem rostui viaţa faţă de ordinea eternă decât prin formarea unui caracter care să se exprime şi manifeste în

relaţiile cu ceilalţi, cu propriul nostru suflet şi cu Dumnezeu, în inimile noastre se poate realiza regatul divin.

În acord cu învăţătura marilor religii, îndeosebi cu aceea a creştinismului, considerăm că adevăratele valori morale sunt eterne. Valoarea personală supravieţuieşte morţii şi mormântului. *Trecerea e scrisă pe faţa tuturor lucrurilor*. Credinţa este puterea de a suporta pentru cei care lucrează în vederea apropierii şi împlinirii împărăţiei divine, când răul triumfă peste drept, când cauza dreptăţii şi realizării binelui se mişcă lent, când virtutea morală pare să fie prea puţin de folos.

Prin urmare, admiterea supremaţiei valorilor morale, împreună cu încrederea în Dumnezeu, care recompensează virtutea şi pedepseşte răul, care lucrează în lume pentru îndeplinirea scopurilor juste, care cooperează cu aceia care se străduiesc să le dea viaţă acestor scopuri, acestea sunt contribuţiile cele mai notabile pe care creştinismul le-a adus şi le-a pus la lucru în serviciul umanităţii.

Considerăm că acest demers de sintetizare a problematicii umane inclusă în morala creştină, după ce am evidenţiat specificitatea şi însemnele ei de ordin calitativ, ar rămâne incomplet dacă nu ne propunem să revelăm şi scăderile sale, pentru ca privirea noastră sinoptică să nu fie numai una concludentă, ci şi una reală.

În primul rând, considerăm că apelul la transcendent şi motivarea acţiunilor umane, pornind de la teama faţă de Dumnezeu, constituie o camuflare a puterilor şi slăbiciunilor umane. Totul se întemeiază, în ultimă analiză, pe afirmaţia că viaţa nu este altceva decât o «dovadă» a fidelităţii şi veneraţiei faţă de divinitate.

În al doilea rând, morala creştină nu specifică faptul că fiecare individ are latitudinea de a se supune în mod liber sau nu divinităţii, pretinzându-se o supunere

necondiţionată. Dreptul la libertatea de conştiinţă şi la autonomie în cazul fiinţei umane nu trebuie să fie vătămat într-un fel sau altul. Or, morala creştină, prin pretenţia supunerii necondiţionate, ştirbeşte acest drept.

În al treilea rând, putem observa că, o dată cu morala creştină, răul îmbracă o multitudine de forme necunoscute înţelepciunii antice. Tipologia răului fizic ar fi incompletă, ţinând seama că morala creştină ne recomandă să trăim asemenea florilor şi păsărilor, dacă nu am avea în vedere că animalele erbivore trăiesc pe seama plantelor, că la rândul lor ele sunt o pradă pentru cele carnivore. Şi atunci, ne punem întrebarea: Cum se potrivesc asemenea fapte cu prezenţa şi acţiunea providenţei pe care o recunoaşte morala creştină?

Realitatea divină nu trebuie desconsiderată, ci admisă ca nefiind angajată pe o linie finalistă. Mai mult decât atât, teologia nu poate dovedi valoarea incontestabilă a supoziţiilor sale. Se impune să găsim moralei o fundamentare satisfăcătoare, plasată pe o poziţie nouă. Considerăm că morala poate fi independentă de o religie sau alta, dar nu de filosofie şi mersul cunoaşterii ştiinţifice.

În viziunea lui Immanuel Kant, morala creştină are meritul de a fi renunţat la hedonism dar, în măsura în care ea nu renunţă la eudemonism (căutarea fericirii), este incompatibilă cu o morală înaltă şi curată. Ea este una interesată, uşor egoistă, pentru că îndeamnă pe credincioşii ei să facă binele nu din datoria de a-l face, ci pentru răsplată şi fericire.

Nu se poate nega faptul că neelaborarea unui drept universal a dus la identificarea ordinii morale cu ordinea cosmică, la acoperirea injustului cu masca justului, consecinţe care au viciat circumscrierea şi înţelegerea teritoriului moralităţii. Acestui impas nu-i scapă nici morala

creştină, deşi ne impune finalmente credinţa într-o justiţie absolută.

Dacă morala antică era o «meditaţie asupra vieţii», în care religia nu joacă decât un rol secundar, morala creştină este în mod preponderent o «meditaţie asupra morţii», fiinţa umană fiind marcată în mod fatal de stigmatele răului. Naturalismului propriu moralei antice îi succedă pesimismul religios care întreţine sentimentul unei incurabile neputinţe a fiinţei umane în faţa vieţii.

Tot din perspectivă comparativistă putem semnala încă două deosebiri esenţiale între cele două morale: dacă morala antică ne propune figura aproape supraumană a înţeleptului, morala creştină ne propune figura complet detaşată de lume a sfântului. În sfârşit, dacă morala antică conştientizează necesitatea integrării în cuprinsul lumii în care suntem şi trăim, punând accentul pe temperanţă şi justiţie, morala creştină subliniază necesitatea de a surmonta dispoziţiile şi puterile naturale, ieşind din lumea în care ne aflăm şi trebuie să trăim, aspirând spre contemplarea nemijlocită a esenţei divine datorită sufletului.

Capitolul IV

CULTURA MORALĂ MODERNĂ

4. 1. Problematica umană în morala modernă. Constituirea-de-sine cu altul într-un cadru preexistent, dar care poate fi eventual ameliorat sau chiar transformat, devine miezul esenţial al fenomenelor şi proceselor social-umane. Modul de a fi în lume este determinat acum de modul de a fi în societatea umană. Pe acest teren al societăţii umane are loc auto-punerea şi auto-centrarea

subiectului raţional împreună cu ceilalţi. Creştinul devine cetăţean.

Temeiul ontic al moralei creştine este răsturnat (modul de a fi în această lume pentru altă lume), cu legitimitatea de a fi în această lume. Principiul de ordine se reîntoarce în interiorul lumii sociale. Conceptul filosofic care reflectă îndeaproape această reorientare în ceea ce priveşte destrămarea bazelor religioase ale moralităţii şi căutarea altora noi este conceptul de secularizare. Urmând această linie de analiză, trecerea de la teism la deism reprezintă un jalon important în procesul de emancipare religioasă şi îmbogăţire laică a teritoriului moralităţii.

În secolul al XVII-lea, ateiştii erau socotiţi libertini. Ca urmare a Reformei, viaţa religioasă a fost zdruncinată. În interiorul ei s-au operat deplasări, s-au căutat noi echilibre şi s-au format biserici rivale. Ceea ce frapează este constituirea grupărilor diferite. În interiorul universului religios unele au rămas pe linia ortodoxiei, altele s-au stabilit la marginea religiei, pronunţându-se pentru autonomia gândirii.

Dacă ereticul nega apartenenţa la biserica catolică, libertinul trăia pe cont propriu, «în afara» bisericii. Viaţa morală a acestui secol rezidă mai mult într-un echilibru temporar între credinţă şi cunoaşterea raţională decât într-o conciliere ca fuziune profundă. În fenomenul credinţei prevalează dispoziţiile emoţionale. Or, clasicismul şi umanismul de factură clasică prezintă omul aşa cum el vrea să fie decât aşa cum este.

Catolicismul nu neagă valoarea intelectuală a credinţei. Ortodoxismul recunoaşte congruenţa dintre credinţă şi raţiune. Protestantismul a pus accentul pe credinţa pură, pentru ca, începând cu ingeniosul Kant, protestantismul să opună ştiinţa şi credinţa, aceasta din urmă având izvorul în

«raţiunea practică» şi în voinţa liberă. În secolul al XVIII-lea, toleranţa se întemeiază «pe dreptul la conştiinţa rătăcită». Acest secol revendică dreptul pentru fiecare fiinţă umană de a se sustrage tutelei religioase şi de a adopta curajul gândirii personale.

Umanismului clasic – deficient prin schematizare – i se substituie umanismul «luminilor», care ne propune caracterul unui om deopotrivă virtuos şi sensibil. D’Holbach nu vedea în religie decât o ţesătură de absurdităţi şi o sursă a răului moral şi politic. În acest secol, oamenii puteau să-l nege pe Dumnezeu fără a fi desconsideraţi şi a fi socotiţi moralmente nesănătoşi. Ateismul era pentru Voltaire faptul unei reflecţii insuficiente, o eroare intelectuală. Voltaire apără religia nu pentru «adevărul» său, ci pentru utilitatea sa.

În secolul «luminilor», termenul de utilitate se leagă şi cooperează cu cel de moralitate. Ca atare, valoarea vieţii, respectul oricărei fiinţe umane, sentimentul datoriei faţă de semeni, interesul general care trebuie să domine egoismele individuale sunt idei şi virtuţi ce caracterizează fizionomia morală a acestui secol. Acest secol se remarcă şi prin construcţia de mituri: natură-fericire, progres-civilizaţie, omul bun de la natură etc. Ele au înlocuit în nevoile umane prezenţa divinului.

Eludând bazele religioase ale moralităţii se caută şi se presupun altele, dar ele se dovedesc prea puţin consistente. Moraliştii «luminilor» s-au străduit să găsească un echilibru între experienţa de viaţă şi reflecţia morală, între independenţă şi autoritate. Individualismul romantic se dizolvă în ideea de umanitate. Opoziţia dintre clasicism şi romantism traversează timpurile moderne.

În secolul al XIX-lea, spiritul clasic şi romantic începe să fie înlocuit treptat cu cel realist şi pozitivist. Problemele

cetăţeanului (economice, de organizare şi conducere) trec în prim planul vieţii sociale. Morala modernă pune în evidenţă contradicţia structurală a funcţionării vieţii morale în societate: *reguli lipsite de viaţă şi viaţă lipsită de reguli*. Ea confirmă necesitatea de a surmonta particularismele diferitelor morale (biologică, sociologică, psihologică etc.) şi de a descoperi fundamentele esenţiale ale unei morale general-umane, eliberându-ne de provizorat, de fragmentarism, de interpretări ideologice deformate.

În acest secol, ateismul cucereşte masele, cel mai adesea păturile defavorizate ale societăţii. Potrivit acestei orientări, Dumnezeu este o iluzie, altfel-zis un produs al imaginaţiei, fără consistenţă proprie. El este o proiecţie imaginară, sub forma unei construcţii independente şi personificate, o proiecţie ce nu ne spune nimic despre Dumnezeu însuşi, ci despre dorinţele, temerile, aspiraţiile şi speranţele omului. Omul îşi reprezintă în Dumnezeu tot ceea ce el nu este, dar doreşte să fie.

Religia joacă mereu un rol compensatoriu. Într-un univers social fără logică, fără justiţie şi bucurii, fără remedii contra neliniştilor, fragilităţii fiinţării umane, angoasei şi finitudinii, Dumnezeu devine un consolator. Dumnezeu vine mereu la capătul finitudinii, al angoasei, al prăbuşirii umane ca un complement al unei lipse. El este un Dumnezeu remediu al limitelor umane.

Ateismul care s-a afirmat în secolul al XIX-lea nu consideră religia nici eroare, nici minciună, nici ca ascunzându-se în spatele ei o voinţă perversă care vrea să înşele pe alţii, ci ca o iluzie, un produs zămislit de o fiinţă confruntată cu nevoi şi impasuri, care găseşte în religie un refugiu, o consolare, un răspuns la nelinişti, fapt care constituie totodată o frână pentru voinţa sa. El este un efort de reapropiere prin om a tot ce este uman şi care a fost

atribuit lui Dumnezeu.

Paul Ricoeur vorbeşte de un ateism pozitiv, al cărui proiect este «a revela omul lui-însuşi, ca putere de afirmare şi creaţie de sens» (P. Ricoeur, *L'athéisme de la psychanalyse freudienne*, în *Concilium*, nr. 16, p. 74). Realitatea anterioară ateismului era unitatea dintre lume, biserică şi Iisus Cristos. A fost un timp când cele trei cercuri coincideau. Treptat ele s-au îndepărtat precum continentele în derivă. Ele au ajuns să se întretaie fără să se mai suprapună.

Omul care rămâne pe continentul «lume» şi care le ignoră pe celelalte două este un om «secularizat». Această linie de analiză a fost urmată până în pragul secolului XX, pornind de la Hegel, de către Ludwig Feuerbach, Karl Marx şi Friedrich Nietzsche. Hegel a încercat să salveze religia căutând să o concilieze cu raţiunea şi epoca modernă. El a spiritualizat-o fără să o nege, a eliberat-o numai de forma sa mitică.

După Feuerbach, teologia trebuie transformată în antropologie. Nu există Dumnezeu, există numai omul, şi umanitatea sa rezidă în refuzul iluziilor religioase şi în preocuparea exclusivă de sarcinile sale umane. Religia este expresia sentimentului şi a imaginaţiei. Ea nu este nimic altceva decât forma mitică în care omul îmbracă anumite realităţi umane. Eludarea lui Dumnezeu din universul imaginar al omului este condiţia necesară pentru a-l face responsabil de viaţa sa. În această ordine de idei, după Feuerbach, reprezentările religioase sunt proiecţii ale dorinţelor şi nevoilor umane într-un dincolo imaginar.

Teologia transpune în registrul imaginar realitatea umană. Dumnezeu este redus succesiv de Feuerbach la esenţa omului, la esenţa naturii şi la esenţa dorinţei. Reuşita creştinismului se explică prin faptul că a închis toată

bogăţia speciei într-o singură persoană – Dumnezeu. Religia apare ca «prima conştiinţă de sine a omului», dar o conştiinţă «indirectă». Umanizându-L pe Dumnezeu, creştinismul a făcut un pas decisiv. Pentru Feuerbach, mistificarea, la fel ca şi demistificarea, rămân misterioase. Istoria, consideră el, constituie o revelare progresivă a esenţei omului.

Omul este un individ limitat, care trăieşte, se bucură, suferă, iubeşte şi se îndreaptă spre moarte. Prin întreaga sa fiinţă, el este în legătură cu alţii şi cu natura, el depinde de lumea înconjurătoare. Sentimentul de dependenţă este cel mai primitiv în om. Astfel, în cuplurile individ/specie, finit/infinit, lipseşte un al treilea termen – dependenţa. În acest context, după Feuerbach, omul este fiinţa cea mai sensibilă şi cea mai susceptibilă din lume.

Sâmburele creştinismului nu este Dumnezeu în natură, ci Dumnezeu în om. Substituirea esenţei umane sau a esenţei naturii cu Dumnezeu – fiinţă imaginară, după Feuerbach, rămâne obscură. Imaginaţia operează această transpunere. Dorinţa de fericire este ceea ce e mai profund în om. Religiile îşi datorează reuşita făgăduinţei fericirii pe care o conţin. Credinţa creştină, consideră Feuerbach, reprezintă dorinţa transformată în speranţa într-o viaţă fericită în lumea de dincolo.

Dorinţa este expresia unei lipse, a unei absenţe, a unei limite, a unei deficienţe. Ea este mişcarea spre ceea ce poate să o împlinească, adică ea este, în acest sens, chemare, aspiraţie şi libertate. Ea este esenţialmente inventivă. Nedefinitul dorinţelor este, după Feuerbach, un infinit virtual. El se realizează în mod progresiv prin parcurgerea spaţio-temporală de către fiecare generaţie în parte. Or, acesta este «infinitul rău» denunţat de Hegel. Dumnezeu este infinitul în act. Adevărata problemă este

aceea prezentată de Toma D'Aquino care se întreabă, referitor la fiinţa umană caracterizată prin finitudine, în ce constă fundamentul acesteia. De unde îşi ia fiinţa de care este incapabilă să ţină seama prin ea-însăşi? Întrebarea rămâne fără răspuns din partea lui Feuerbach.

El a vrut să reorienteze gândirea şi acţiunea omului, să înlocuiască iubirea lui Dumnezeu prin iubirea oamenilor. Feuerbach voia un om nou, care să nu se considere, într-o manieră creştină, un simplu trecător pe pământ, ci care să fie pe deplin inserat în lume şi timp. De aceea, omul trebuie să-l părăsească pe Dumnezeu pentru om, credinţa pentru cunoaştere, rugăciunea pentru muncă, creştinismul pentru cultura profană. Salvarea putea fi obţinută cu un asemenea preţ.

Această gândire a marcat profund mentalitatea modernă. Ea a impus o nouă viziune a omului, un nou umanism. În acest sens, pozitivismul lui Feuerbach e comparabil cu cel al lui Auguste Comte. El umanizează religia şi îi schimbă conţinutul, o eliberează de tot ce nu e uman în ea. Finalmente nu rămâne decât omul şi lumea sa, ca singurele valori esenţiale. Tocmai de aceea, momentul Feuerbach e socotit ca punctul de plecare al secularizării.

Secularizarea implică eludarea religiei şi elaborarea proiectului de a gândi şi trăi viaţa omului în afara oricărei referinţe de ordin religios. Feuerbach afirmă în mod radical autonomia umană. Ateismul antiteist a condus inevitabil la antropoteism, la divinizarea omului, a umanităţii, a partidelor politice care se erijau în reprezentante ale umanităţii divine, însă, doar câteva sute de ani de antropoteism au arătat că aceşti zei-oameni pot să devină lupi pentru oameni.

Secularizarea este un fapt pe care creştinul trebuie să-l accepte. În acest sens, teologul protestant Karl Barth

consideră că Feuerbach nu a reuşit să înţeleagă esenţa creştinismului, deoarece Dumnezeul creştin nu este o proiecţie umană, ci revelaţia lui Dumnezeu prin Dumnezeul însuşi. Unii teologi tratează în mod diferit ruptura dintre experienţa umană şi credinţa creştină. El caută să le concilieze. Alţii consideră că în creştinism acesta nu este «eul» izolat care se deschide spre Dumnezeu, ci numai întâlnirea semenului poate să devină întâlnirea cu Dumnezeu. De aici pleacă Martin Buber care elaborează întreaga sa construcţie metafizică pornind de la relaţia dintre «eu-tu». De asemenea, Emmanuel Levinas care reabilitează categoria «altul» şi personalismul care se ridică împotriva individualismului.

Dar, urmaşul cel mai recunoscut al lui Feuerbach a fost în epocă Karl Marx. Unii exegeţi ai lui Marx au considerat că acesta s-a opus funciarmente creştinismului, această opoziţie fiind determinată nu numai de conjunctura istorică, ci de însăşi esenţa gândirii sale. Preocuparea centrală a lui K. Marx a fost individul concret pe care a încercat să-l elibereze de întreaga gamă a alienărilor (religioase, economice, politice etc.).

După Karl Marx, pentru emanciparea reală a fiinţei umane, critica religioasă nu e suficientă. El îşi dă seama că nu aici e rădăcina profundă a răului. Aceasta e de ordin economic. El descoperă omul ca forţă de muncă negat în aspiraţiile sale. Marx preconizează un socialism în care individul nu se subordonează colectivităţii, ci el evoluează în mod liber într-un spaţiu social, realizându-se în mod autonom.

Ceea ce îl interesează pe Karl Marx nu este individul abstract, conştiinţa, «sufletul frumos» de care vorbeau religiile şi filosofiile, ci omul care munceşte, luptă, iubeşte, trăieşte şi moare. Teza lui Marx e următoarea: pentru ca omul să fie el-însuşi, nu sunt suficiente separarea statului

de biserică şi abolirea privilegiilor legate de religie, ci trebuie denunţat statul însuşi ca sferă profană de alienare. Omul trebuie emancipat nu numai de religie, ci, de asemenea, de stat, care este în serviciul dominării unei clase de către alta. Numai aşa devine posibilă o viaţă reală, nu o viaţă egoistă repliată asupra ei-însăşi, ci o viaţă socială adevărată, în care fiecare om să fie reconciliat cu el-însuşi şi cu ceilalţi.

Creştinismul întreţine şi profesează o morală de sclav, degradantă pentru natura umană şi demobilizând oamenii. Karl Marx a criticat religia-opium, refugiu şi consolare în nenorocire. El nu a înţeles că religia poate fi forţă de protest, ferment al vieţii şi motor al acţiunii. Acţiunea creştină poate fi un alt lucru decât un spiritualism eterat. Creştinul ştie că sensul istoriei nu se poate totaliza în istorie, că există un dincolo faţă de frontierele istoriei. Or, scopul lui Karl Marx a fost ca omul să devină stăpânul naturii şi relaţiile umane să ajungă transparente. Reconcilierea omului cu sine-însuşi trece prin acest dublu obiectiv.

Individul nu poate să spere la împlinirea sa decât în această lume. O asemenea orientare pune cruce sensului ultim al existenţei. Omul e artizanul propriului său viitor. El are nevoie de întreaga sa energie pentru a-l construi. Dar închizând orice orizont spiritual fiinţei umane, Karl Marx a instituit un nou tip de alienare.

Procesul de analiză a instituirii secularizării precum şi dezvăluirea rădăcinilor ateismului nu-l poate ocoli pe Friedrich Nietzsche a cărui operă filosofică marchează un moment important, un moment de răscruce în încheierea perioadei moderne şi deschiderea problematicii secolului XX. Paul Ricoeur îl socoteşte pe Nietzsche printre filosofii care au zdruncinat cel mai profund temeliile credinţei

religioase.

În viziunea lui Nietzsche, ceea ce defineşte fondul sufletului creştin este resentimentul, «idealul ascetic», refuzul vieţii şi proiecţia sensului existenţei într-o viaţă de dincolo mai bună decât cea trăită pe pământ. Creştinismul a deplasat centrul gravităţii omului în Dumnezeu, introducând o sciziune în om, divizat într-o lume care îi este interzisă şi un transcendent care este o iluzie. Refuzul vieţii ce caracterizează creştinismul nu trebuie imputat lui Iisus Cristos, ci lui Pavel, omul resentimentului, predicatorul «tristei cunoaşteri».

Nietzsche ajunge să învinuiască biserica de trădare faţă de mesajul lui Iisus Cristos. Foarte adesea a fost prezentat ca nihilist. Or, nihilismul reprezintă doar o etapă a gândirii sale. După Nietzsche, cele trei metamorfoze ale spiritului sunt: spiritul care devine cămilă, care la rândul său devine leu, pentru ca la urmă să ajungă copil. Aceste etape reprezintă evoluţia gândirii lui Nietzsche şi aceea a umanităţii.

Prima etapă, aceea a spiritului cămilă, se caracterizează prin acceptarea a tot ceea ce există şi i se propune într-o manieră necritică. El se încarcă cu poverile cele mai grele, acelea ale religiei, moralei sau a substitutelor lor moderne. Caracteristica sa principală este spiritul de docilitate dare suportă şi venerează. El îşi asumă un destin gata făcut. El nu creează! Ci suferă. Este un spirit afirmativ întrucât se supune la valorile existente fără să le conteste.

Se impune în mod legitim întrebarea următoare: Cum se iese din această atitudine de docilitate? Ieşirea este posibilă dacă valorile îşi pierd caracterul absolut. Nietzsche consideră că, prin confruntare între ele, acestea se relativizează, iar dacă absolutul nu există nici în cer nici pe pământ, spiritul e liber. Astfel, el refuză spiritul de supunere

docilă şi se metamorfozează în spiritul-leu, care îi opune imperativului categoric kantian «tu trebuie» iniţiativa dinamizatoare a lui «eu vreau».

Spiritul-leu cucereşte, în consecinţă, libertatea şi devine apt să se afirme el-însuşi. În acest sens, Nietzsche consideră că este necesar ca spiritul să treacă prin revoltă în calea sa spre dobândirea autonomiei. Spiritul-leu refuză să fie ghidat, el preferă să fie stăpânul său propriu şi să dispună de spaţiul său liber. Dar spiritul-leu nu este capabil de creaţie, metamorfoza sa rămâne incompletă. După părerea lui Nietzsche, fiinţele care neagă, refuză, fără a fi în măsură să creeze, sunt fiinţe ale resentimentului pe care filosoful nu le aprobă.

El se situează dincolo de nihilism. Nu are nici o simpatie pentru anarhişti, care vor să răstoarne totul şi nu ajung să construiască ei-înşişi nimic. Pentru a deveni creator, spiritul-leu trebuie să suporte o a treia metamorfoză, adică să devină spiritul-copil. Copilul este disponibil pentru o nouă lume, el se smulge din plasa vechilor valori şi se decide să trăiască după propriile sale disponibilităţi creatoare. Spiritul-copil nu mai este legat de o lume preexistentă, el nu mai este un captiv al somnului dogmatic. Imperativul «Depăşeşte-te tu însuţi» devine stilul său de acţiune.

Conform concepţiei lui Nietzsche. Deriva creştinismului semnifică, de asemenea, deriva civilizaţiei occidentale şi implică sarcina de a inventa un om postcreştin. Această necesitate nu au înţeles-o nici ateii, nici credincioşii. În acest context ideatic, Nietzsche susţine ideea «morţii lui Dumnezeu» ca un eveniment în mers, nepriceput de toţi. Credinţa în Dumnezeul creştin a căzut în discreditare. Nietzsche nu exprimă opinia sa personală ci, după cum constată Martin Heidegger, el interpretează prin această sintagmă “destinul a douăzeci de secole de istorie

europeană” (M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962, p. 1/77).

«Moartea lui Dumnezeu» provoacă în Europa o perioadă de umbră, de neant, de nihilism. Pierzând referinţele sale creştine, omul Occidentului nu mai ştie cum să se orienteze. Cu dispariţia lumii suprasensibile, majoritatea oamenilor sunt condamnaţi la rătăcire. Acesta este şocul care a zdruncinat temeliile credinţei religioase. Sunt puţini cei care-l suportă şi care sunt gata să instituie un nou stil de viaţă.

Astfel, Nietzsche afirmă în mod pertinent faptul potrivit căruia “creştinismul este necesar încă pentru marea majoritate” (Fr. Nietzsche, *Le gai savoir*, Gallimard, Paris, 1967, p. 347). «Moartea lui Dumnezeu» apare, după părerea lui Nietzsche, ca o condiţie a libertăţii omului. Cât timp omul trăieşte sub privirea lui Dumnezeu îi este imposibil să fie liber şi să se bucure de viaţă. Nu e suficientă simpla ruptură cu trecutul. Omul trebuie să se elibereze de sub tutela lui Dumnezeu şi să-şi creeze propriile sale valori.

Omul nietzscheian este omul riscului. El refuză orice finalitate exterioară. El descoperă din proprie iniţiativă scopurile vieţii sale. Acestea sunt supraomul şi voinţa de putere. Supraomul nu se rezumă la idolatrie sau exaltare de sine. El este omul de vocaţie, pătruns de chemarea şi menirea sa, o personalitate accentuată ce caută cea mai înaltă plenitudine şi împlinire de sine cu ceilalţi.

Voinţa de putere nu e nici dominaţie asupra celorlalţi – fie în ordinea biologică, fie în cea politică nici afirmare proprie exclusivă în detrimentul celuilalt, ea este “profunzimea existenţială inerentă actului de a se depăşi pe sine-însuşi” (J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris, 1966, p. 410). Ea nu este explozie

de instincte, ci stăpânire-de-sine.

Voinţa de putere este una de ordin estetic; ea nu decide în funcţie de moralitate, ci în funcţie de frumuseţea actului. Semnificaţia sa ni se dezvăluie prin presupoziţia lui Nietzsche despre veşnica reîntoarcere a lucrurilor, a devenirii realului. În acest context, voinţa nu este prizoniera actelor sale, ci ea conţine nenumărate rezerve şi posibilităţi pentru viitor. Eterna reîntoarcere invită la depăşirea «umanului-prea uman», vizat fiind supraomul. El se produce în timpul autodepăşirii. Dar dat fiind că realitatea este lipsită de sens, el este expus riscurilor, rătăcirii şi chiar vidului. Cu toate acestea, omul nietzscheian nu este pesimist: el este artist şi joacă jocul feeric al lumii.

Prin concepţia filosofică nietzscheiană luăm act, în prag de secol XX, de inconsistenţa bazelor religioase ale moralităţii, de insuficienţa orientărilor reducţioniste în descifrarea şi fundamentarea acesteia, fie că avem în vedere bioscientismul, fie datele psihologice, fie cele de ordin sociologic. Binomul individ/societate a devenit în epoca modernă la fel de organic ca şi funcţionarea solidară dintre iraţional şi raţional în cazul fiinţei umane.

Diviziunea societăţii moderne în societate civilă/stat-naţiune, ca şi deschiderea spre viitor, aduc în mod necesar disocierea între local şi global, individual şi colectiv, social şi politic. Mişcarea socială devine, într-un sens profund, o mişcare a persoanelor-cetăţeni. Democraţia legiferează impersonalitatea puterii, adică nici unul dintre actorii sociali nu poate fi în mod personal stăpân şi posesor al rezultatelor vieţii economice, sociale şi culturale.

Democraţia modernă funcţionează prin acumularea cunoştinţelor şi promulgarea unor norme universale prin recunoaşterea separării puterilor şi a autonomiilor relative. Între stricta negare-de-sine şi posesiunea integrală-de-sine

există loc pentru inter-sinele speciei umane. Ca atare, în acest context, în cazul moralei înţeleasă ca responsabilitate, se poate dezlega nodul însuşi al subiectivităţii proprii şi a inter-sinelui speciei umane, după cum în mod pertinent consideră Emmanuel Levinas.

Morala modernă se constituie ca rezultat al parcurgerii unui registru vast şi complex al moralităţii. Drepturile şi interesele nu se armonizează de la sine în cuprinsul societăţii dacă se desconsideră anumite restricţiuni ale libertăţii de acţiune. Nu se poate întemeia ordinea morală pe indivizi şi pe simplele raporturi dintre ei. Individul livrat propriilor sale forţe se poate înşela asupra binelui şi justiţiei, după cum a lua în considerare doar satisfacerea nevoilor şi intereselor, fie individuale, fie naţionale sau generale, determină revenirea la forţă.

În epoca modernă, *politica a tins să înlocuiască adevărul cu ceea ce se zice că ar fi adevărat, raţiunea cu opinia, morala cu moravurile*. Ea consideră bine «ceea ce se face», rău «ceea ce nu se face». Interesele o domină şi pierde sensul responsabilităţii. În acest context, termenii binomului individ/societate ajung la stări conflictuale dacă raporturile sunt întemeiate pe interes propriu, forţă şi manipulare prin mass-media.

Reglementările de ordin juridic nu pot suplini prezenţa şi acţiunea stării de moralitate. Nu se poate trata în mod separat politicul de morală şi invers. Nu este vorba de a stabili o morală a politicii, ci de a se exercita şi practica o politică morală. Principiile şi normele morale nu scutesc cetăţenii de iniţiative, ele nu ne spun ce avem de făcut în diverse circunstanţe, ci oferă doar criteriile de a califica actele şi faptele noastre ca fiind morale, amorale sau imorale. Nu se poate vorbi de spaţiu moral dacă acţiunile umane se circumscriu numai în funcţie de ordinea

determinată sau în curs de determinare. *Face mai mult decât a fi ceea ce merită să fie*.

Simone de Beauvoir ne propune să ne lăsăm în voia ambiguităţii în care să ne învârtim cu prudenţă, pe când structuralismul consideră morala drept ultima relicvă a unui antropocentrism perimat, construit de antropologia însăşi după ce a fost instruită de pozitivităţi ca psihanaliza şi lingvistica, *că totul în noi se întâmplă şi se face fără noi.*

Moralitatea nu este o afacere de simplă rigoare mentală. Ea nu trebuie identificată cu raţionalitatea, nici cu moralismul care consideră că răul are prioritate absolută, şi nici cu politicianismul. Morala modernă ne relevă deopotrivă drepturile şi îndatoririle cetăţeanului în şi faţă de comunitatea căreia îi aparţine. Faţă de naturalismul moralei antice, faţă de justificarea divină a tot ceea ce facem în cazul moralei creştine, morala modernă pune în prim plan civismul. Ea presupune trecerea de la condiţia de cetăţean la aceea de subiect moral. O dată cu lumea modernă, morala a devenit problematică.

4. 2. Voinţa şi educaţia voinţei. Considerăm că, în prezent, un demers necesar al teoriei culturii morale îl reprezintă problemele întrebări, dezvăluirea necunoaşterii pe care se bazează cunoaşterea, a unor probleme vitale, de neocolit, dar pe care unii le includ în categoria problemelor ce aparţin «zăvoarelor ruginite ale metafizicii».

Una dintre aceste probleme este şi aceea a voinţei. Ea nu constituie o facultate psihică distinctă precum sensibilitatea sau intelectul. Voinţa, la fel ca şi caracterul, este o rezultantă. Ea reuneşte elementele cele mai diverse ale fiinţei umane: ea depăşeşte energiile naturii, actele involuntare, pentru a le subordona celor voluntare; pune în raport realul şi idealul; asigură realizarea de sine cu ceilalţi;

într-un cuvânt, reuneşte elemente ale cunoaşterii, conştiinţei şi acţiunii.

Parcurgerea unor asemenea momente calitative ale voinţei are la bază claviatura vieţii psihice a fiinţei umane. Procesul maturizării psihogenetice începe de la proprietăţile elementar-reflexe şi se urcă până la suprema manifestare a vieţii noastre sufleteşti – conştiinţa morală. Ce valoare să acordăm dinamismelor ce ne îndreaptă spre acţiune (instincte, tendinţe, dorinţe, aspiraţii, nevoi şi interese)?

Trebuie să vedem în această policromie a vieţii noastre psihice un fascicul de energie pozitivă sau unul de energie negativă? Kant consideră şi califică spontaneitatea vieţii psihice ca fiind rea prin definiţie. Henri Bergson o apreciază ca o primă condiţie ce vine în prelungirea elanului vital şi asigură posibilităţile de manifestare ale libertăţii umane. Sigmund Freud refuză să considere spontaneitatea vieţii psihice într-o manieră unilateral dihotomică, adică fiind ori rea ori bună. Părerile sunt divergente dar, în fapt, aprecierea făcută asupra unui dinamism uman este inseparabilă de evaluarea concretă a vocaţiei umane, asupra părţii de sens pe care o putem institui în cuprinsul existenţei.

“Toate ciclurile universului îşi pun – observă E. Pamfil şi D. Ogodescu — proprietatea revenirii. Singurul ciclu care se pune şi se demonstrează în neîncetata sa inovaţie, care-şi exclude revenirea, este mişcarea vieţii în varietatea ei individuală” (E. Pamfil, D. Ogodescu, *Psihologie şi informaţie*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1973, p. 107). Din această mişcare a vieţii, din această excludere a revenirii e plămădită substanţa devenirii umane.

Viaţa psihică a fiinţei umane se prezintă ca un pre-dat şi ca o componentă a moralităţii. Ambele ipostaze necesită considerarea lor în devenirea social-istorică a omului, ele

asigurând unitatea integrativă a acestuia în procesul dobândirii conştiinţei-de-sine. Ontologia fiinţei umane nu poate fi redusă la homeostazie sau la devenirea psihointelectuală, fără a ţine seama de obiectivarea ei în constelaţia de valori şi sensuri depistabile.

Omul nu poate pierde sau dobândi în mod voluntar tendinţele esenţiale. El poate purcede la potenţarea, dezvoltarea sau rafinarea lor. Conştientizând determinismul natural, psihic şi social, fiinţa umană se serveşte de solidaritate pentru a se elibera, cât mai complet posibil, de pornirile şi înclinaţiile temperamentului pentru a valorifica în mod pozitiv energiile naturii; de interacţiunile psihice cu lumea trăită pentru a se putea detaşa şi orienta în mod liber; de fenomenele şi procesele sociale pentru a le putea valorifica moralmente.

“Mişcarea subiectivităţii este de ordin operaţional şi nu energetic sau substanţial” (S. Stossel, D. Ogodescu, *Omul şi universul informaţional,* Ed. Facla, Timişoara, 1978, p. 170). Subiectivitatea nu este un fenomen-în-sine, ea este generată de realitate şi integrată în ansamblu activităţii omului asupra lumii, ca un element al acestei interacţiuni. Conduita umană nu este o conduită instinctivă, de imitaţie, de reproducere spontană a unor moduri de acţiune anterioară, ci conduita unei fiinţe capabile să surmonteze dificultăţile, să-şi îmbunătăţească şi organizeze detaliile existenţei.

Natura oamenilor diferă. Destinul moral se afirmă în a face să apară în plină lumină pecetea caracterului lor în armonie cu acela al altora. Dar nu trebuie exagerat aportul diferenţelor individuale: influenţele temperamentului unui individ asupra conduitei sale sunt cenzurate de conştiinţa-de-sine, de mediul social în care trăieşte, într-un cuvânt, are loc o disciplinare a pulsiunilor şi impulsurilor,

dispoziţiilor, tendinţelor, pretenţiilor şi intenţiilor, *un proces de formare a unei voinţe autonome rezonabile*, ceea ce dă naştere reliefului valoric al unui caracter moral aparte. Acesta apare ca o rezultantă a conjugării voinţei, conştiinţei şi culturii unei persoane, a exigenţelor întreţinute faţă de sine-însuşi şi faţă de ceilalţi.

Sesizăm deci că se impun în mod prioritar, în ceea ce priveşte soluţionarea bazei vieţii psihice a voinţei, cel puţin două probleme distincte. În primul rând este necesar să circumscriem raporturile dintre temperament şi caracter pornind de la ceea ce este voinţa şi rolul ei esenţial în constituirea şi afirmarea fiinţei umane. În al doilea rând se impune să lămurim mişcarea ascendentă a subiectivităţii, adică de la reflexele elementare, la moral şi axiologic, trecerea de la reflecţie la autoreflecţie sau de la conştientizare la resemnificare.

Temperamentul se referă la ansamblul de însuşiri stabile ce caracterizează comportamentul şi activitatea omului din punct de vedere dinamico-energetic. El se manifestă în forma intensităţii, mobilităţii, tempoului, ritmului şi constanţei reacţiilor de răspuns şi actelor de conduită, în rezistenţa la efort şi în nivelul general al capacităţii de lucru, în profunzimea şi stabilitatea trăirilor emoţionale, în raportul dintre tendinţa de interiorizare şi exteriorizare, în adaptabilitatea la situaţiile concrete, îndeosebi la cele noi.

Temperamentul nu ne răspunde la întrebări care vizează esenţa, nivelul de maturizare psihointelectuală, competenţa şi profilul etico-spiritual al personalităţii. De aceea, în raport cu celelalte componente integrative ale personalităţii – caracter şi atitudini – temperamentul ne apare ca un substrat mai puţin relevant.

Tipul de temperament nu predomină nici structurile afectiv- motivaţionale, nici pe cele intelectuale.

Temperamentul rezidă doar într-un ansamblu de condiţii interne mediatoare care trebuie identificate şi cunoscute pentru a asigura efectul optim al acţiunilor educaţiv-formative. Din punct de vedere genetic, temperamentul este înnăscut şi condiţionat de tipul general de sistem nervos.

Fiecărui tip de sistem nervos îi corespunde, fără a se identifica, un tip de temperament: tipului puternic-echilibrat-mobil îi corespunde temperamentul **sangvinic**; tipului puternic-neechilibrat-excitabil îi corespunde temperamentul **coleric**; tipului puternic-echilibrat-inert îi corespunde temperamentul **flegmatic**; tipului slab îi corespunde temperamentul **melancolic**. În realitate, tipurile de temperament nu se găsesc într-o formă pură. De aceea, estimarea şi clasificarea oamenilor după temperament nu poate avea un caracter absolut, exclusivist, ci doar unul relativ, comparativ.

Încrucişarea dintre temperament şi caracter are loc datorită voinţei, iar intricaţia lor în creuzetul profund al fiinţei umane, conlucrarea lor se desfăşoară sub supravegherea conştiinţei. Temperamentul constituie un ansamblu de aptitudini instinctive şi afective, o expresie a totalităţii biologice a organismului, ansamblu de dispoziţii înnăscute sau transmise ereditar.

Elementele comune temperamentului şi caracterului sunt legate de tendinţe, dorinţi, nevoi, interese şi valori. Voinţa porneşte de la instinctele şi reflexele înnăscute, de la automatisme şi obişnuinţe dar nu se reduce la ele. Ea este alcătuită deopotrivă din acte involuntare şi voluntare. Ea se foloseşte de energiile naturale, de tendinţe, dorinţe şi aspiraţii, de cunoştinţele şi credinţele persoanei pentru a promova, fie prin înfăptuirea unui act, fie prin rezistenţă la pulsiuni şi impulsuri, o finalitate liber aleasă, căreia i se

recunoaşte o valoare intrinsecă.

În jurul a ceea ce este voinţa, a rolului său în constituirea agentului sau subiectului moral au existat şi persistă încă numeroase confuzii şi neînţelegeri. Probabil din acest motiv ea a fost escamotată şi considerată neavenită în aria reflecţiei şi cugetării etice. Distingem în principal două linii de analiză în ceea ce priveşte locul şi rolul voinţei în economia de ansamblu a comportamentului uman. O primă linie porneşte de la poziţia lui Kant, preluată de Schopenhauer şi profesată până la începutul secolului XX de Spencer. O a doua linie de analiză îşi are originea în scrierile Sfântului Augustin, ea este preluată de Nietzsche şi profesată cu aplomb în secolul XX de Jean-Paul Sartre.

Immanuel Kant admite caracterul înnăscut al fiinţei umane, voinţa nefiind altceva decât o forţă subordonată specificului universalizabil al maximelor practice. El consideră «bunăvoinţa» un element constitutiv al moralităţii. Dar la fel ca şi voinţa generală a lui J.- J. Rousseau ea este pleonastică. În primul rând, dacă admitem «bunăvoinţa», ea ar trebui să existe ca parte complementară a «reavoinţei». În al doilea rând, voinţa poate să îndeplinească acte care să depăşească însemnele calitative ale binelui şi răului.

Pe urmele lui Kant, Arthur Schopenhauer face din voinţă motorul obscur al mişcării lumii faţă de care nu avem altă şansă decât să ne subordonăm. Această orientare consideră caracterul ca un bloc monolit asupra căruia nu avem nici o putere. Cea de a doua orientare, aceea a liberului-arbitru, întrevăzută de Descartes ca urmare a cunoaşterii operei Sf. Augustin, teoretizată parţial de Nietzsche şi îmbrăţişată de Sartre, consideră reforma caracterului ca operă de o clipă, fapt care a îndepărtat eticienii de studiul psihologiei.

Ambele poziţii au un viciu de conţinut. Prima consideră caracterul ca o expresie a temperamentului, a ceea ce e înnăscut în fiinţa umană; cea de-a doua consideră ca un lucru relativ lejer dobândirea libertăţii de sine. Voinţa este în primul rând o putere afectivă care ne ajută să fim ceea ce voim să fim. Ea nu are direct nici o influenţă asupra pornirilor noastre inferioare, ci numai treptat prin exerciţiul răbdării se ajunge la subordonarea şi orientarea tendinţelor de către proiecte sau idei.

“Actul voluntar este actul care se constituie în prezentul istoriei vieţii şi care face sinteza dinamică a arheologiei organismului şi a capacităţilor reflexive (el este deci complex, şi, datorită acestui fapt, singular şi personal) pentru a acţiona într-o realitate în mod actual raţională şi pentru a pune iniţiativa dincolo de raţiunea însăşi” (C.- M. Prévost, *La Volonté*, P.U.F., Paris, 1986, p. 29). Acest act implică trupul şi conştiinţa, eul şi lumea, trecutul, prezentul şi viitorul.

La începutul secolului al XIX-lea, gânditorii considerau încă voinţa ca expresie a unei cauzalităţi fundamentale al cărei model era Dumnezeu. Un caracter nu este o substanţă simplă. El este o rezultantă complexă de dispoziţii, tendinţe, dorinţe, cunoaştere-de-sine şi edificare prin atitudini. A admite caracterul înnăscut înseamnă a recunoaşte o grupare de forţe, de însuşiri înnăscute, înseamnă a nega rolul influenţelor mediului de viaţă, al educaţiei, ceea ce este imposibil. Împotriva acestei orientări se ridică experienţa educatorilor şi practica omenirii întregi.

Se poate pretinde că elementele esenţiale ale caracterului sunt înnăscute şi nemodificabile? Oare educaţia nu are drept scop disciplinarea şi ordonarea unitară şi stabilă a ceea ce este divergent, haotic, a ceea ce se prezintă iniţial

ca o anarhie de forţe concurente ce risipesc în van energia umană? În cazul în care caracterul ar fi înnăscut, ar trebui să întâlnim numai oameni de caracter în jurul nostru. Unde sunt oamenii de caracter din lumea politică? Nestatornicia ideilor şi simţămintelor este mare, agitaţia stearpă este atât de comună încât acţiunea fecundă este foarte rară. Cei care exultă şi/sau exaltă senzualitatea de ordin instinctual ne reduc la măduva spinării şi la terminaţia ei.

Or, caracterul implică exigenţa unităţii, orientarea spre ţeluri superioare, un tot armonios care, în continuu, este subminat de forţele iraţionale ce acţionează în subsidiar. Caracterul ne dă mărimea personalităţii umane, adică stăpânirea-de-sine şi libertatea. În lipsă de exerciţiu, inteligenţa, atenţia şi puterea de discernământ îşi reduc potenţialul. În acest sens, forma cea mai gravă a răului este atonia, lâncezeala sufletească. Ceea ce displace oamenilor inculţi nu sunt ieşirile violente, ci munca ordonată, continuă, care cere o cantitate de energie mult mai mare.

Numai în efortul măsurat, neîntrerupt, stă energia reală şi fecundă a oricărei munci. Munca se exprimă, cel mai adesea, printr-o orientare spre acelaşi ţel a tuturor puterilor fizice şi spirituale.

Efortul presupune o încordare voită. Lumea nu se gândeşte numai la prezent. Educaţia nu se face la voia întâmplării. Valoarea noastră rezidă numai în energie, după cum munca exprimă măsura aproximativă a puterii noastre de voinţă. Nimic nu este mai nerodnic decât simpla negaţie. Teoria caracterului înnăscut este expusă de Kant, preluată de Schopenhauer şi sprijinită de Spencer.

După Kant, voinţa şi caracterul sunt înnăscute; ele nu pot fi schimbate câtuşi de puţin. Pe linia lui Kant, Schopenhauer consideră că nu se poate schimba gama de motive de care voinţa egoistului este înrâurită. La fel cum plumbul nu

poate fi schimbat în aur sau după cum nu poţi face pisica să nu-i placă şoarecii, asemănător voinţa egoistului nu poate fi schimbată sau reorientată altfel în câmpul experienţei umane. Conform părerilor lui Schopenhauer voinţa de a trăi constituie esenţa intimă a omului. "Motivele — subliniază Schopenhauer – nu determină caracterul omului, ci manifestările, altfel zis actele, forma exterioară a cursului existenţei sale şi nu semnificaţia sa intimă şi substanţa sa" (A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, vol. I, Ed. Socec, ediţia a III-a, Bucureşti, 1943, p. 223).

Deşi Schopenhauer admite, pe lângă caracterul înnăscut, unul empiric şi altul dobândit, ultimele două sunt considerate ca epifenomene ale caracterului de bază. În consecinţă, conduita fiinţei umane este determinată de la naştere şi rămâne aceeaşi în linii esenţiale până la finele vieţii. Motivele nu pot influenţa caracterul, ci numai direcţia aspiraţiilor, căile prin care se ajunge la realizarea lor.

În acest sens, Schopenhauer invocă două argumente: în cazul în care caracterul e perfectibil, ar trebui să se găsească la oamenii care au trecut de jumătatea vieţii mai multă virtute decât la cei prinşi în prima jumătate a vieţii, ceea ce nu este cazul; cine s-a dovedit o dată rău a pierdut pentru totdeauna încrederea noastră, ceea ce probează, după Schopenhauer, cum că socotim cu toţii caracterul neschimbător.

Aceste argumente dovedesc că înclinaţiile stăpânesc aproape toate faptele vieţii, fără intervenţia voinţei. Oamenii, în cea mai mare parte, se iau după mode, după opinia publică, fără a mai încerca să li se împotrivească, după cum nu ne gândim să ne împotrivim rotirii pământului în jurul soarelui. Cea mai mare parte a omenirii îşi petrece viaţa căutând din ce să trăiască. Principiul acţiunii lor

izvorăşte din regiunea dorinţelor involuntare şi a sugestiilor eterogene.

După Schopenhauer, voinţa reprezintă principiul unificator al funcţiilor şi actelor de conştiinţă; ea păstrează iniţiativa asupra intelectului, care rămâne în mod constant secundar, subordonat şi condiţionat. Nu există morală care să poată forma şi îndrepta voinţa. Motivaţia se aplică actelor izolate, dar nu voinţei în general şi în totalitatea sa.

O asemenea simplificare a firii omeneşti nu rezistă celei mai simple observaţii. Schopenhauer pierde din vedere că devenirea fiinţei umane este marcată şi de ceea ce ar fi putut să fie sau s-ar putea să fie, că însăşi realitatea alocată de la natură nu se comportă în mod ineluctabil, necondiţionat. El nu ţine seama că voinţa se prezintă ca o rezultantă şi sinteză personală a actelor involuntare şi voluntare, că se depăşeşte pragul forţelor iraţionale, întrucât voinţa are de transformat şi modelat natura contradictorie a temperamentului în unitatea integrativă a caracterului, operă complexă, supravegheată îndeaproape de conştiinţă.

Pe bună dreptate ne putem întreba prin ce se deosebeşte teza lui Schopenhauer, conform căreia viaţa noastră este determinată de voinţa de a trăi, ce nu se supune nici intelectului, nici conştiinţei, de teza structuralismului care susţine că totul în noi se întâmplă fără noi. În mod inevitabil, suntem reduşi la condiţia personajelor de operetă sau simplelor marionete ce participă la un spectacol derizoriu, dacă nu de-a dreptul grotesc.

Herbert Spencer împărtăşeşte un punct de vedere apropiat de cel al lui Schopenhauer, dar nu identic. El admite, de pe o poziţie evoluţionistă, ameliorarea treptată a caracterului sub constrângerea constantă a unor puteri exterioare, a condiţiilor de viaţă, dar această operă durează

veacuri, fapt care este descurajator pentru o viaţă de om.

Numai emoţiile pot pune în mişcare voinţa. După Spencer, sentimentele conduc lumea. Voinţa unei naţiuni este o rezultantă a îmbinării stărilor afective (interese, îngrijorări, simpatii comune etc.), ideile abstracte având prea puţină importanţă pentru conduita maselor. Este fals dictonul «qui amat, non laborat» fiindcă, dimpotrivă, omului care iubeşte îi este uşor să îndeplinească orice lucru. Oamenii stăpâni pe sine sunt rari, libertatea este răsplata unor eforturi îndelungate pe care puţini au curajul să le întreprindă.

Teoriei fatalităţii i se opune teoria liberului-arbitru. Aceasta nu numai că nu se împacă cu libertatea morală, dar ea îi este chiar potrivnică. Ridicarea noastră personală cere o stăruinţă răbdătoare. Nimeni nu e liber dacă nu e vrednic să fie. Libertatea nu e nici un drept, nici un fapt, ci ea este o răsplată. Ea este ca şi lumina soarelui pentru un peisaj. Libertatea morală se caracterizează prin stăpânire-de-sine, prin predominarea continuă a simţămintelor nobile şi a ideilor morale asupra pornirilor instinctuale. Nu ne putem elibera brusc de egoism, de apetituri, de comodităţi.

Liberul-arbitru admite actul misterios, bizar, contrar legilor nestrămutate ale naturii. Or, nu putem porunci firii umane, decât supunându-i-ne. Libertatea autentic reală şi relativă există în aria determinismului. Dacă ne animă dorinţa de bine, atunci libertatea morală poate să cucerească teren de acţiune. A face împotriva voinţei o operă îndelungată, a nu fi pasionaţi de ceea ce căutăm să îndeplinim, înseamnă a ne lipsi de la bun început de orice nădejde de reuşită.

A prefera înseamnă a dori, a iubi. Morala nu are nevoie de subiectivism, de principiul bunului plac, ci de libertate şi aceasta nu e posibilă decât în şi prin determinare. Pentru a ne asigura libertatea este suficient ca imaginaţia noastră să conceapă un plan de viaţă pe care să-l realizăm. Liberul-

arbitru este invocat de cei risipiţi şi care tind să se piardă, de cei care ajung în pragul afirmării orgolioase a libertăţii absolute.

Dacă fatalismul poate constitui o consolare pentru umilinţe şi neputinţe, dacă el consideră că puterile de judecată au numai glas consultativ dar nu deliberativ, fiind o scuză pentru lipsa noastră de curaj, atunci teoria liberului-arbitru dă curs subiectivismului şi voluntarismului, acelui «început absolut» al fiecăruia dintre noi care constituie o utopie infirmată de experienţa cea mai elementară.

Această linie de analiză porneşte de la Sf. Augustin, e întrevăzută de René Descartes, e preluată de John Stuart Mill, aflându-se la baza a ceea ce el numeşte «cultura personală», pentru ca să se afirme propriu-zis o dată cu Friedrich Nietzsche şi Jean-Paul Sartre. Pentru Nietzsche, la fel ca şi pentru Freud fondul fiinţei umane e dominat de pulsiuni. După cum am constatat în analiza anterioară, Nietzsche ne dezvăluie că fiinţa umană nu are un sprijin transcendent, că hazardul, departe de a fi opusul necesităţii, desemnează una din dimensiunile sale, aceea prin care, în cuprinsul veşnicei reîntoarceri, putem respinge finalismul, în beneficiul unei interpretări amoraliste a devenirii. Mitul veşnicei reîntoarceri este o perpetuă şi frecventă invocaţie a exigenţei depăşirii de sine. El vizează supraomul şi voinţa de putere. Prin ultima, fiinţa umană se debarasează de nostalgiile vane şi aderă la devenire pentru a face din ea câmpul neîngrădit al creativităţii sale. Ea reprezintă marca vieţii ascendente.

În acest context, Nietzsche se dezice de ideea caracterului imuabil al lui Schopenhauer şi admite în plus colaborarea voinţei cu conştiinţa, colaborare ce se manifestă în atitudinile şi faptele fiinţei umane. Omul care acceptă riscurile, care promite, pentru care “nimic nu este adevărat,

totul este permis” (Fr. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Société de Mercure de France, Paris, 1909, p. 213) constituie pentru Nietzsche marca voluntarismului pe care el îl promovează în materie de moralitate.

În viziunea sa, fiinţa umană dotată cu voinţă robustă şi activă, dominată de un instinct combativ dispune de prerogative de care nu poate beneficia unul cu o voinţă slabă. Nietzsche consideră normal să urmăm ceea ce este mai puternic, neglijând faptul că puterea fără justiţie nu se legitimează moral. “Astfel – observă Ch. Andler – calitatea eroică a sufletului este în fondul său ambiţia de a domina, şi forţa acestei ambiţii poate merge până la dezorganizarea caracterului acolo unde el se instalează” (Ch. Andler, *Les précurseurs de Nietzsche*, Editions Brassard, Paris, 1920, p. 97).

Prin promovarea unui personalism accentuat, linia de analiză a lui Nietzsche deschide porţile voluntarismului profesat de existenţialism, îndeosebi de poziţia filosofică a lui Jean-Paul Sartre. Prinsă de vârtej şi de greaţă, ca urmare a contingenţei sale radicale, fiinţa umană inventează «dreptul la viaţă», «dreptul la muncă», «dreptul la respect» şi, finalmente, «dreptul la nemurire». Sartre evidenţiază faptul că atât timp cât rămâi prizonier al lui Dumnezeu, al exigenţelor şi obişnuinţelor sale, nu reuşeşti să creezi prin tine însuţi.

În opera sa *L’existentialisme est un humanisme?* Jean-Paul Sartre subliniază ideea că viaţa nu are un apriori, că până când nu trăim viaţa, ea nu înseamnă nimic, că valoarea vieţii se leagă de sensul pe care îl căutăm şi-l alegem. El revine mereu la aceeaşi idee că trebuie să fii un om printre oameni şi, ca atare, este necesar să-l refuzăm pe Dumnezeu.

Esenţa nu precedă existenţa; ea nu este teonomă, ci

fiecare şi-o poate alege. Tocmai de aceea, omul este «condamnat la libertate», intră în existenţă fără mandat, călătoreşte fără bilet şi ignoră scopul. El nu este decât ceea ce se face. El este libertate absolută. Libertatea este un risc pe care ţi-l asumi întotdeauna singur şi, ca atare, singur suporţi consecinţele. Omul nu scapă de servituţi decât prin revoltă, actul suprem al afirmării-de-sine.

Jean-Paul Sartre refuză Dumnezeul artizan, cel care fabrică oamenii în vederea unui scop ce le este exterior şi care are fixitatea unui destin. Dacă omul ar fi de factură artizanal divină, ar însemna că el nu mai are în mod efectiv nimic de «inventat», că el înfăptuieşte mai mult sau mai puţin un rol de care nu se poate dezice. El deosebeşte între fiinţa-în-sine şi fiinţa-pentru-sine. Dacă poţi gândi fiinţa-în-sine fără fiinţa-pentru-sine, invers nu este posibil. Conştiinţa este ceea ce nu este. Ea vizează mereu o fiinţă care nu este ea. Tocmai de aceea, ea este paradoxală. Pe parcursul întregii sale existenţe, fiinţa umană rămâne necoincidenţa-de-sine cu sine, adică o fiinţă imperfectă. Acest voluntarism exagerat al lui Sartre îl determină să ajungă la două idei pesimiste, cu o rezonanţă absurdă: omul este o «pasiune inutilă» şi un fundament fără fundament al valorilor. Libertatea sa este sursă de nelinişte. El se vrea necesar, justificat, «mandatat» şi «ales».

Pentru demersul nostru, reţinem de la Sartre că libertatea de a alege şi de a face este o condiţie necesară pentru manifestarea voinţei individuale, că actul voluntar este un act deliberat, implicând reprezentarea unui obiectiv şi mobilizarea afectivităţii. Acestea sunt contribuţii de netăgăduit. Dar împreună cu Mircea Florian distingem între voire ca proces şi voliţiune. Voinţa nu are sens decât desfăşurându-se în timp şi nu se confundă cu voliţiunea deoarece este programul care acompaniază o decizie, cel

care voieşte sau voitorul şi scopul sau voitul.

S-a identificat în mod nepermis voinţa cu actul voluntar (dar ea cuprinde şi actele involuntare) şi voirea cu voliţiunea. Or, "voirea rezidă în a promova dorinţa în proiect" (C.- M. Prévost, *La Volonté*, P.U.F., Paris, 1986, p. 123). Acest proiect necesită ca un program elaborat în prealabil să poată fi modificat. Dacă am fi nemuritori nu am lua în seamă greşelile, erorile, remuşcările. Dar murim într-o zi şi timpul nostru e finit. Finitudinea implică elaborarea unor proiecte care pornesc de la valori şi au implicaţii valorice.

Mobilurile, motivele, deciziile, actele sunt aspecte care necesită prezenţa şi acţiunea voinţei, legăturile ei intime cu eul care evoluează şi evaluează şi a cărui liberă maturizare dă curs tendinţelor profunde ale persoanei. Paul Ricoeur disociază între voinţă constituită (putere) şi voinţă constituantă (stăpânirea-de-sine).

Astfel, faţă de linia de analiză a lui Kant, Schopenhauer, Spencer, orientare care identifică temperamentul cu caracterul, fatalismul cu determinismul, care consideră voinţa ca o realitate-în-sine premergătoare oricărui act de conduită şi factor determinant al acesteia, *este necesar să subliniem în mod tranşant că voinţa este o rezultantă*.

Iar faţă de teoria liberului-arbitru profesată cu nonşalanţă de Nietzsche şi Sartre, trebuie să precizăm că *voinţa autonomă nu e totuna cu voinţa arbitrară, voinţa bunului plac, care subordonează realităţile lumii înconjurătoare principiului plăcerii*. Valenţele formative ale voinţei capătă curs datorită libertăţii morale. Aceasta este pentru toate evenimentele vieţii ceea ce este lumina soarelui pentru peisaj.

Cei care consideră intenţiile noastre ca fiind suficiente pentru a asigura moralitatea, iar eforturile şi faptele

propriu-zise ca fiind inutile pot «să lase la intrarea în viaţă orice speranţă». Deosebindu-se de conştiinţa-de-sine, voinţa implică intervenţia activă a acesteia, deoarece, după cum observă Camil Petrescu, “caracteristica voinţei este motivarea ei prin gândirea concretă” (Camil Petrescu, *Doctrina substanţei*, vol. I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 330).

Aşadar, voinţa este o rezultantă a unor procese în care intră reflexele condiţionate, tendinţe, dorinţi, aspiraţii şi idealuri, precum şi deliberările raţionale, fără ca voinţa să se identifice cu registrul tematic al conştiinţei, în cazul agentului şi al subiectului moral, voinţa se manifestă nu numai prin acţiuni pozitive sau negative, ci şi prin abţinere sau omitere. Acestea contribuie la apărarea de sine faţă de primejdii şi compromisuri. *Voinţa se întemeiază pe determinism pentru a-l depăşi. Ea îi asigură caracterului corelaţia dintre concepţia despre lume şi adaptabilitate, între sistemele de valori şi libertate, între inteligenţă ţi moralitate*.

Educaţia voinţei. Nu dispunem, ca natura, de sute de veacuri pentru a săpa în granit, dar putem stârpi deprinderile rele şi institui pe cele bune. Educaţia voinţei prin noi înşine e posibilă. Fapta nu preţuieşte decât în măsura în care lucrează cu folos. Pornirile bune, dacă nu le reînnoim, nu vor duce la o recoltă consistentă de fapte. Decizia vie, limpede formulată este, în această operă a reînnoirii de sine, un element necesar şi coagulant.

Pentru orientarea generală a conduitei, important este temeiul ontic pe care-l considerăm la baza stării de moralitate. Dacă acceptăm, împreună cu scepticii, că lumea aşa cum există este rezultatul unei întâmplări norocoase, că, prin urmare, voinţa şi conştiinţa s-au născut şi s-au format aleatoriu, atunci şansele noastre de perfecţionare şi

reuşită morală sunt sensibil reduse dacă nu aproape inexistente.

În schimb, dacă admitem teza contrară, aceea a moralităţii posibile, datorită faptului că existenţa se găseşte pe calea devenirii, determinată de ciclare şi reciclare, şansele legate de afirmarea voinţei umane sunt considerabil sporite, iar munca de disciplinare, de potenţare a puterilor acestuia, de formare a unui caracter puternic reprezintă un obiectiv de neocolit al educaţiei. Orientarea sceptică dispune de un singur argument şi anume că noi nu ştim nimic, că suntem abandonaţi în acest canton sau zonă a universului şi, prin urmare, cunoştinţele noastre sumare nu ne rezervă decât o fiinţare sub semnul zădărniciei.

Orientarea moralităţii posibile consideră că lumea este ordonată, că viaţa îşi regăseşte pulsiunile fundamentale datorită legilor nestrămutate ale naturii. De aceea, conceperea structurii existenţei, ca fiind în acelaşi timp determinată, în curs de determinare şi determinantă îngăduie sau permite afirmarea adevărului moralităţii. Nu respingem deci posibilitatea că mersul lucrurilor tinde spre gândire şi moralitate.

A gândi înseamnă a organiza şi a clasa. Gândirea solicită ordinea şi ne dezvăluie, pe lângă ordinea logică a discursului teoretic, ordinea raţională care există în lume şi care face posibilă afirmarea stării de moralitate. Orientarea sceptică nu ajunge decât la îndreptăţirea egoismului personal şi la nerecunoaşterea altor valori decât abilitatea.

În materie de moralitate, alegerea nu este facultativă ci obligatorie, căci a nu alege înseamnă totuşi a te pronunţa pentru o atitudine, aceea a ocolirii oricărei variante responsabile şi acţionării la voia liberului-arbitru, ceea ce readuce în prim plan hedonismul moralei antice. Numai teza moralităţii posibile dă o raţiune existenţei noastre,

strădaniilor spre mai bine, luptei contra nedreptăţii şi imoralităţii.

Subscriem părerii lui J. Payot potrivit căreia “este o datorie superioară plăcerii de a filosofa, datoria de a lucra şi de a lucra cinstit” (J. Payot, *Educaţia voinţei*, Ed. Cugetarea, Bucureşti, 1944, p. 111). Odată marea alegere făcută, adică admiterea tezei moralităţii posibile, urmează celelalte, printre care şi decizia pentru o muncă susţinută, ordonată, competitivă, renunţând la hedonism, la trândăvie, în favoarea unei vieţi demne şi echilibrate.

Omul agitat, zbuciumat e contrariul omului de acţiune. “Cine nu meditează, cine nu are pururea prezent în minte scopul general ce urmăreşte, cine nu caută cu toată stăruinţa cele mai bune mijloace pentru a atinge scopurile parţiale ajunge, vrând nevrând, jucăria împrejurărilor” (Idem, p. 113). Reflecţia este condiţia necesară a unei vieţi active şi rodnice.

Limbajul comun se referă prea puţin la bunătate sau dezinteres etc., iar noi suportăm impactul şi sugestiile acestui limbaj. Sintagma «om mare» ne face să ne gândim mai degrabă la capacitatea militară a lui Cezar decât la măreţia morală a lui Epictet. Eliberarea de sugestiile mediului şi limbajului comun denotă eliminarea treptată a slăbiciunilor voinţei.

De îndată ce viitorul subiect moral a trecut prin experienţa vieţii comune, el trebuie să fie preocupat să nu se mai înşele asupra valorii raporturilor cu lucrurile, cu celelalte persoane şi cu el-însuşi. Stăpânirea-de-sine înseamnă nu numai eliberarea de sugestiile lumii exterioare şi interioare, ci şi o predominanţă a inteligenţei asupra înclinaţiilor inferioare ale sensibilităţii.

Munca rodnică şi folositoare umanităţii au îndeplinit-o în linişte, fără grabă, fără zgomot oamenii meditativi,

cugetătorii. Reflecţia dă naştere unor puternice mişcări afective, transformă dorinţele timide în decizii energice, neutralizează sugestiile limbajului şi pasiunii, îngăduie o privire scrutătoare asupra viitorului.

Reflecţia ne permite să abstragem din regimul vieţii cotidiene reguli mai întâi provizorii care, prin verificare *de facto*, merg spre autoritatea şi limpezimea unor principii formative şi conducătoare ale conduitei noastre. Formulate în maxime clare, ele duc la disciplinarea dorinţelor variabile, a mişcărilor divergente, pentru ca treptat să se ajungă la făgaşul unei deveniri statornice şi calme.

Voinţa este alcătuită deopotrivă din acţiuni involuntare şi voluntare. Energia stă la baza ambelor tipuri de acţiuni. Atenţia poate să canalizeze energia într-o direcţie sigură; ulterior, reflecţia ne eliberează de răvăşirea haotică a sentimentelor şi pasiunilor, ne fereşte de dispersiunea exterioară. Timpul activităţilor voluntare e intermitent şi foarte scurt. Cerinţele fiziologice şi sociale ne acoperă cea mai mare parte a vieţii. Pentru a conduce pe alţii trebuie să ştii mai întâi să te conduci pe tine însuţi.

Educaţia voinţei este cu neputinţă fără crearea unor deprinderi bune şi trainice. Numai datorită probelor de foc ale experienţei ele se pot crea. Exerciţiul este şcoala primară a voinţei. Utilizarea energiei voinţei implică eforturi îndelungate. Sănătatea este o condiţie a energiei canalizate în direcţia realizării unor proiecte de durată. În acest context, distingem între pasiunile pasionale şi pasiunile pasionante.

Primele, pasiunile pasionale sunt o manifestare a apetiturilor, a senzualităţii, a unei sentimentalităţi tulburi, ele includ germenele propriu tuturor viciilor ce slăbesc voinţa. Trecerea de la pasiunile pasionale la acelea pasionante se realizează atunci când, după cum spune

Heruvim al lui Beumarchais, “nu iubeşti nici o femeie anumită, iubeşti dragostea”, adică iubirea platonică constituie resortul intim al pasiunilor pasionante. Ele au o motivaţie superioară, dincolo de animalic şi senzual, întreţin voinţa şi conştiinţa în stare de supraveghere, vizează proiecte ce necesită strădanii şi eforturi îndelungate, menţin afirmarea demnă a fiinţei umane.

Dragostea e indispensabilă şi nobilă în lumea aceasta, recunoaşte romancierul italian Manzoni, acţiunea ei nu va lipsi niciodată, dar nu e folositor să ne umplem întreaga viaţă cu această preocupare. Mai sunt şi alte sentimente care trebuie să ne pătrundă în suflet, precum mila, iubirea aproapelui, blândeţea, îngăduinţa şi spiritul de sacrificiu, valori pe care ni le-a propus morala creştină.

Numai munca metodică, ordonată dă gândirii o preocupare puternică şi trainică. O asemenea preocupare pune capăt sugestiilor insidioase de ordin sexual, celor ale limbajului comun sau celor întreţinute de cultura de masă. Pentru cei care nu ştiu să-şi cucerească, dincolo de fatalităţile vieţii organice, de inerţie, dincolo de îndatoririle sociale ale profesiei lor, câteva ceasuri de meditaţie fecundă, impresia de zădărnicie a vieţii poate deveni dureroasă. Sentimentul că întreaga viaţă este o iluzie deşartă, fără nici o consistenţă ajunge insuportabil.

Un om care are o voinţă puternică este un spirit îndrăzneţ, plin de iniţiativă şi extrem de prudent în testarea şi verificarea cunoştinţelor. După cum un magnet cristalizează pilitura de fier în forme regulate, ideea face ordine acolo unde e dezordine; face din haosul pulsiunilor şi impulsurilor operă de artă. Ne putem forma şi reforma caracterul, ne putem educa noi înşine voinţa, considerăm că universul admite o viaţă morală şi orice efort spre mai bine nu e pierdut. Opera de educaţie a voinţei reprezintă principala

cale de creştere a puterii noastre intelectuale şi dobândire a unor satisfacţii majore.

4. 3. Conştiinţă şi caracter. Temperamentul constituie creuzetul adânc al individualităţii umane şi al persoanei şi/sau viitoarei personalităţi. “Individualitatea este ceea ce aparţine unui om, este felul propriu de a fi al acestuia, irepetabilitatea sa; prin ea omul este el şi prin determinare şi prin autodeterminare, şi ca ereditate şi ca valoare dobândită” (I. Grigoraş, *Personalitatea morală*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, p. 40).

După cum o mănuşă sugerează o mână, la fel o individualitate determină o persoană sau o personalitate. Componentele majore pentru statutul existenţial de persoană şi/sau personalitate sunt voinţa, conştiinţa şi caracterul. Voinţa ca rezultantă implică participarea conştiinţei, dar nu îi epuizează întregul conţinut şi îndeosebi funcţiile specifice pe care le îndeplineşte. La rândul său, termenul de caracter se deosebeşte de cel de personalitate, care se aplică la totalitatea afectivităţii şi comportamentului uman.

Cu alte cuvinte, caracterul accentuează doar câteva particularităţi distinctive ale personalităţii umane, el formându-se ca rezultantă a îmbinărilor specifice dintre temperament, voinţă şi conştiinţă în contextul relaţiilor umane de ordin social. Caracterul este invariantul unei personalităţi, structura şi stilul unei mentalităţi care se formează în mod progresiv din copilărie şi până la vârsta senectuţii, parcurgând avatarurile vieţii. Voinţa este liantul între ansamblul dispoziţiilor sau al aptitudinilor conţinute de temperament şi stilul de acţiune impus de un caracter datorită atitudinilor. Caracterul este un fel de regulator al conduitei noastre şi un principiu organizator al

semnificaţiilor vieţii pe plan valoric.

Conştiinţa noastră este în acelaşi timp constituită (fondul aperceptiv), în curs de constituire (condiţionarea momentană) şi constituantă (prin motive, convingeri şi atitudini). Disciplinarea operată de voinţă decurge din luarea sub control a vieţii noastre psihice, a pulsiunilor şi impulsurilor acesteia, datorită reflecţiei, pentru ca prin autoreflecţie (resemnificare) mobilurile să se transforme în motivaţia conduitei noastre.

Conştientizarea vieţii psihice trebuie să ţină seama de constrângeri, frustrări, slăbiciuni, tensiuni şi zbuciumări. Desţelenind inconştientul, se poate să descoperim imensa durere a omului şi teama sa faţă de moarte. Imperativul socratic al cunoaşterii-de-sine este subminat dacă nu desluşim cel puţin tendinţele esenţiale ale inconştientului.

Eul, cu cele trei ipostaze ale sale – eul-de-moment, eul imaginar, eul socializat – este centrul conştiinţei care experimentează, ca produs al experienţei, al cunoaşterii şi al duratei. Nevoile umane se specifică sub influenţa condiţiilor sociale. Ele au la bază unele tendinţe care se manifestă periodic. Astfel, un dinamism primar, foarte puţin diferenţiat se structurează şi capătă complexitate parcurgând traiectoria fiecărei fiinţe umane.

În consecinţă, primul moment al acţiunii morale, conceperea posibilităţilor practice, ne apare ca un fapt psihologic care diferă de la o persoană la alta, dar care este în mod intim legat de natura proprie fiecăruia. Conflictul diverselor tendinţe (organice, psihice, sociale), confruntarea dintre pornirile egoiste şi cele altruiste, dintre mobilurile inferioare şi motivele superioare determină conştiinţa subiectului să devină critic subiectivă în ceea ce priveşte alternativele legate de acţiune.

Datorită conştientizării (reflecţiei) şi resemnificării

(autoreflecţiei) conştiinţa interiorizează o serie de reacţii intra-personale care definesc un subiect înzestrat cu eficacitate proprie. Subiectul devine un sistem de forţe relativ independente, coordonate de către un eu şi exprimate de conştiinţa-de-sine prin atitudini. Luând în posesiune devenirea noastră psihică putem deveni fiecare un **eu** mai complex, mai bogat în tendinţe, mai în măsură să acţioneze în mod raţional şi moral, adică să formeze un caracter.

Caracterul este forma concretă pe care şi-o dă fiinţa conştientă. Într-un sens, caracterul este definit şi limitat prin structura sa, în calitate de fiinţă ieşită din natură, biologică şi socială şi, de asemenea, în alt sens, el este deschis spre actualizarea tuturor posibilităţilor pe care le poartă cu sine. Caracterul este exigenţa şi concretizarea unei forme în care se intersectează şi se integrează deopotrivă necesitatea şi libertatea.

Creaţia de sine prin sine-însăşi comportă etape în planul existenţei individuale şi diferite nivele de integrare. În calitate de organism biologic, de decupare şi organizare a unei porţiuni de materie organică, aceasta devine mijloc de a-şi insera acţiunea în lumea înconjurătoare. «Eul» persoanei prelungeşte şi domină corpul. El permite fiinţei să descindă în străfundurile tainiţelor sale, să se cunoască, să devină o individualitate ireductibilă şi inconfundabilă.

Nu împărtăşim punctul de vedere potrivit căruia caracterul ar fi suma particularităţilor proprii unui individ, ansamblul variantelor psihice ce acompaniază proprietăţile specifice. Acestea alcătuiesc doar fundalul varietăţii mişcărilor individuale. *Caracterul se circumscrie prin atitudini, tablă de valori, nivel de aspiraţii, proiecte şi scopuri urmărite*. Formarea caracterului înseamnă a dezvolta ceea ce este

originar şi original în noi, a concilia şi armoniza aceste diferenţe, nu numai în scopul de a le face compatibile între ele, ci şi de a duce prin comunicare şi comuniune la o veritabilă solidaritate între conştiinţe.

"Caracterul este forma concretă prin care se exprimă în fiecare fiinţă exigenţa unei sinteze totale" (René Hubert, *Traité de pédagogie générale*, P.U.F., 1946, p. 230). El devine coerenţă în prezent şi stabilitate în durată. Diversitatea inclusă în caracter nu poate merge până la anihilare şi excluderea sentimentului unităţii. Trecerea de la sine la eu se face prin această extensiune şi durată.

Integrarea fiinţei umane într-o triplă perspectivă temporală, spre deosebire de comportamentul prezentist la animale, necesită apropierea trecutului pentru ca fiecare din noi să ne regăsim acelaşi prin perpetuare în prezent şi previzionare a viitorului. Stabilitatea caracterului se exprimă nu prin permanentizarea stărilor psihice care exclude devenirea însăşi a conştiinţei, ci prin constanţa atitudinilor în faţa vieţii.

Tendinţele sunt energiile psihice care premerg şi stimulează formarea atitudinilor. Stabilitatea caracterului se leagă nu numai de atitudini, ci şi de tabla de valori, de proiectele alese şi urmărite, într-un cuvânt de viziunea generală asupra existenţei. Această exigenţă a unităţii şi coerenţei constituie sâmburele formator al caracterului. Nu numai policromia stărilor psihice care se pun şi se opun, ci şi confruntarea unor tendinţe şi manifestări contradictorii, care întreţin un germene de amorfism, necesită identificarea unităţii în diversitate, depăşirea momentelor de ruptură sau dislocare, prin asigurarea afirmării unor curenţi ascendenţi.

Se poate conchide că organizarea stabilităţii caracterului se face prin punerea de acord între cele trei ipostaze ale

eului – eul de moment, eul imaginar şi eul socializat – prin evitarea cristalizării elementelor psihice în direcţii divergente datorită realizării de către conştiinţă a funcţiilor sale specifice: funcţia cunoaşterii-de-sine, de autodeterminare şi automodelare.

Societatea nu ne furnizează decât sprijinul unui nume şi al unei stări civile. Ea se interesează mai degrabă de manifestările personalităţii decât de structura intimităţii sale. Or, prin funcţia de automodelare, conştiinţa personală contribuie la stabilizarea şi formarea caracterului. Conştiinţa ajută la integrarea într-un tot unitar a calităţilor psihice, intelectuale şi morale. În cazul în care conştiinţa personală este critic-selectivă, atunci ea se opune cursului vieţii sociale care îi cere omului să pară mai mult decât să fie.

După cum consideră René Le Senne în cartea sa *Traité de caractérologie*, sunt puţini oamenii care, în mod riguros, rămân aceiaşi în ceea ce priveşte identitatea lor de esenţă în manifestările gândirii, sensibilităţii şi conduitei lor. Majoritatea posedă trei sau chiar patru caractere mai mult sau mai puţin diferite: a) cel pe care îl au realmente; b) cel pe care îl arată celorlalţi; c) cel pe care doresc să-l aibă; d) cel pe care îşi închipuie că-l au.

Prima ipostază se referă la faptul că fiecare fiinţă are o natură dată de orientarea pozitivă sau negativă, marcată de toate experienţele anterioare, dominată de divergenţe şi contradicţii. A doua ipostază, sau poate mai bine spus mască, se referă la un prim efort de selecţie şi organizare în vederea adaptării la circumstanţele vieţii sociale, altfel zis imaginea pe care îşi închipuie fiecare că ar avea-o despre el grupul sau o anumită comunitate umană. Fiecare caută să joace şi să menţină personajul său sau, dacă aceste grupe sunt multiple, diferitele personaje ce corespund fiecăruia

dintre ele.

Caracterul pe care fiecare fiinţa aspiră să-l aibă le depăşeşte pe celelalte două şi se opune lor; concentrând idealul şi aspiraţiile intime ale fiecăruia dintre noi, el este mai profund decât tot ce se produce şi se manifestă în realitate. În sfârşit, caracterul pe care fiecare fiinţă crede că-l are rezultă dintr-o specie de compromis între ceea ce el este şi ceea ce aspiră să fie.

Rolul educaţiei este de a ajuta fiinţa umană să-şi conserve coeziunea şi stabilitatea, de a face ca diversitatea aspectelor caracterului să nu afecteze unitatea sa integrativ-dinamică. Ocupându-ne de voinţă, am subliniat că nu suntem de acord cu teza caracterului înnăscut sau gata făcut ori cu teza care admite că în mod originar natura umană ar fi uniformă, toate fiinţele fiind dotate cu aceleaşi posibilităţi de dezvoltare, dar că diferenţele apar datorită circumstanţelor cu care se confruntă fiecare pe parcursul evoluţiei.

Caracterul se constituie sub exigenţa unităţii de sinteză prezidată deopotrivă de voinţă şi conştiinţă. El condensează etapele maturizării psihointelectuale în planul existenţei individuale şi influenţele mediului fizic şi social. Diversitatea caracterelor individuale depinde de orientarea dată. Sintezei afective, de nivelul de conştiinţă la care se efectuează, de modul cum se realizează adaptarea la experienţă şi la exigenţele constitutive ale persoanei în cauză; într-un cuvânt, de alegerile pe care le face referitor la afirmarea propriei sale personalităţi.

După sinteza pe care o realizează fiinţele umane şi predominarea facultăţilor psihice, deosebim trei mari clase de caractere: clasa celor la care predomină înclinaţiile cognitive, clasa celor la care predomină tendinţele practice şi clasa celor la care predomină tendinţele afective. Primele

două clase cuprind caractere nearmonizate, în curs de constituire, dar cu tendinţe divergente, care nu au ajuns la o dezvoltare completă a vocaţiei lor umane.

Loialitatea, generozitatea şi pietatea, acestea sunt tendinţele afective supreme la care se poate ridica fiinţa umană în procesul de formare a caracterului. Loialitatea este virtutea omului de gândire, generozitatea a celui de acţiune şi pietatea a celui religios. Caracterul omului se defineşte nu numai prin forma şi conţinutul său, ci şi prin atitudinea pe care o adoptă individul faţă de societatea în care trăieşte: conformism, conformitate sau nonconformism.

Atitudinea conformistă răspunde cerinţelor instinctului de conservare, de supravieţuire; atitudinea de conformitate e instituită de persoanele care au o conştiinţă critic-selectivă, iar atitudinea nonconformistă de cei care nu recunosc nici o valoare existentă şi care, de asemenea, nu ne propun alte valori.

Caracterul se exprimă sub *speciae integralis* prin mobilizarea efectivă a afectivităţii, singura sinteză care pune în joc întreaga conştiinţă. Căci a cunoaşte pentru a înţelege, pentru a acţiona, pentru a te bucura, pentru a iubi, pentru a fi tu însuţi, aceasta este menirea majoră a fiinţei umane.

Capitolul V

INTEROGAŢII ASUPRA CULTURII MORALE A SECOLULUI XX

5.1. Secularizarea şi implicaţiile sale morale în cultura secolului XX.

În secolul XX s-a zdruncinat credinţa într-o structură

stabilă a existenţei care ar conduce devenirea pentru a da sens cunoaşterii şi normelor de conduită. Trăsătura dominantă a lumii moderne este secularizarea. Termenul de secularizare provine din limbajul juridic. La jumătatea secolului al XVIII-lea, acest termen se referea la transferul de bunuri şi pământuri aparţinând bisericii spre instituţiile private şi autorităţile civile.

În această accepţiune, secularizarea nu a devenit un termen negativ. El a primit această conotaţie în perioada confiscării proprietăţilor ecleziastice înfăptuită de revoluţia franceză şi Napoleon. În dreptul canonic, termenul indică reîntoarcerea la lume (*ad saeculum*) a persoanelor aparţinând ordinelor religioase. Având în vedere acest fapt, termenul de secularizare nu semnifică în mod necesar laicizare.

În ambele cazuri, termenul de secularizare trimite la un conflict implicit sau latent între lumea spirituală şi lumea materială, atât în sferele vieţii civile, publice, cât şi în sferele vieţii individuale. Conflictul între cele două sfere de competenţă, ecleziastă şi civilă, a vizat controlul asupra activităţilor sociale şi asupra instrucţiei superioare. Ca atare, conflictul dintre Biserică şi suveranitatea politică a devenit elementul central al procesului de modernizare, al cărui rezultat nu a fost altul decât ceea ce se numeşte secularizare.

Acest fenomen a determinat îndeaproape modernitatea. El desemnează nu numai procesul prin care sectoarele societăţii şi ale culturii s-au sustras instituţiilor şi simbolurilor religioase, ci el reprezintă mai mult decât un proces socio-structural, întrucât a afectat totalitatea vieţii culturale şi ideaţia. Secularizarea urmează unei vârste în care religia a constituit instanţa supremă de justificare

ultimă a ordinii sociale şi existenţiale.

La acest proces şi la rezultatele lui au contribuit reforma protestantă şi revoluţiile democratice. Ele au determinat afirmarea liberalismului, a raţionalismului şi organizarea ştiinţifico-tehnică a vieţii umane, produs al “ascezei intramundane”, după sintagma lui Max Weber. Pe structura tradiţională a bisericii creştine, pe sentimentul naţional al statului modern şi pe morala conştiinţei individuale s-a bazat cultura burgheză a secolului anterior.

Primul război mondial a arătat incapacitatea lumii burgheze secularizate şi laicizate de a domina conflictele născute de propriul sistem. Revoluţia industrială s-a afirmat sub o formă discontinuă în Europa. Aceasta nu înseamnă că progresul tehnic şi economic, speranţa de a vedea libertatea garantată şi perfecţionismul civilizator, elemente constitutive ale fizionomiei morale ale secolului anterior, au luat sfârşit.

În perioada interbelică asistăm la dispariţia interiorităţii şi la funcţionalizarea vieţii sociale a responsabilităţii anonime. Încă din anul 1930, Karl Jaspers folosea sintagma “responsabilitate anonimă”. Ordinea socială exercită o presiune structurală atât de puternică încât individul nu mai are posibilitatea, chiar în sfera intimă a existenţei, de a fi stăpân al deciziilor sale. Socialismul nu a fost capabil să bareze procesul autodistrugerii interioare a lumii burgheze. Secularizarea a început cu viaţa ştiinţifică, pentru a se extinde treptat la alte domenii: politic, economic, viaţă personală, până la emanciparea conştiinţei în alegerile sale etice.

Secularizarea este un fenomen «pluridimensional», având totuşi o constantă: ea este la fel ca şi fapta unui om care consideră că, odată ajuns la o vârstă adultă, în alegerile sale, poate să treacă peste «ipoteza existenţei lui

Dumnezeu». În secolul XX, lumea socială este supusă unor schimbări cu efecte imprevizibile, iar în caz de tensiuni şi conflicte, aşteptăm de la ştiinţă ca ea să-şi asume rolul de instanţă a deciziei.

Spre ea se îndreaptă aşteptările şi speranţele atunci când este vorba de a evita calamităţile şi catastrofele sau când este vorba de creşterea bunăstării materiale. Societatea ascultă de părerea experţilor, de planificarea conştientă, de gestionarea riguroasă a resurselor, fapte ce domină toate domeniile existenţei şi, se înţelege, şi opinia publică. Problema care se pune cu toată acuitatea în prezent este următoarea: cum să se înţeleagă individul el-însuşi în ansamblul unei realităţi sociale dominate de ştiinţă?

Secularizarea se prezintă sub un dublu aspect: unul pozitiv, legat de accederea omului la autonomie şi altul negativ, legat de afirmarea unui individualism de factură hedonistă. Lumea secolului XX s-a structurat în mod progresiv după alte valori care, chiar dacă provin din lumea creştină, s-au detaşat de arbore.

Într-un fel, Biblia a dus la secularizare în măsura în care a considerat creaţia ca fiind livrată în întregime stăpânirii omului: ea a desacralizat puterea politică, a desacralizat valorile, nerecunoscând ca valoare decât unicul. Transcendenţa s-a constituit nu numai ca o expresie a alienării (L. Feuerbach, K. Marx, Fr. Nietzsche etc.), ci şi ca o sursă a drepturilor fiinţei umane concrete şi sensibile. Aceste drepturi au avut mereu, până în a doua jumătate a secolului XX, drept dimensiune transcendentă promisiunea fericirii.

Secularizarea capătă fiinţă ca ideal raţional vizând punerea în lumină a unităţii naturale în cuprinsul multiplicităţii. În regimul vieţii desacralizate se afirmă în acelaşi timp transcendenţa divinului şi caracterul autonom

al lumii sesizată ca produs al legilor naturale şi umane. Din punct de vedere moral, secularizarea comportă două linii de orientare opuse: una care aşteaptă totul de la ştiinţă şi revendică o autonomie fără limită sau limite (o iluzorie independenţă), care a dus şi duce la scepticism şi indiferentism şi o altă linie de orientare care valorizează autonomia omului în sensul întemeierii unei etici a responsabilităţii.

Secularizarea corespunde, de asemenea, unei diferenţieri progresive a domeniilor şi nivelurilor de acţiune ca funcţii sociale: economie, drept, politică, domeniu public şi privat, arii specifice şi în mod relativ independente, dotate cu propriul lor sistem de valori şi cu o coerenţă internă. La început, acest proces al secularizării s-a manifestat tendenţial. Probleme precum căutarea sensului (filosofie şi morală), legitimarea puterii (politice şi de drept) sau cunoaşterea naturii (ştiinţa) au tins să se întemeieze într-o manieră autonomă în raport cu religia.

În secolul XX, viaţa se eliberează de subordonarea ritmurilor sezoniere, ordinea socială apare din ce în ce mai mult ca o convenţie normativă, întemeiată pe un contract în mod voluntar acceptat şi, ca atare, susceptibil de a fi revizuit. Viaţa socială este marcată de slăbirea legăturilor întemeiate pe necesitatea materială şi accentuarea caracterului schimbător al formelor sociale, fapt care atenuează în mod nemijlocit presiunea sensului, caracterul său transcendent şi imuabil. Critica adevărurilor se înmulţeşte, iar multiplicarea valorilor hedoniste şi estetice favorizează proliferarea dorinţelor şi a formelor negativismului.

În acelaşi timp, cresc posibilităţile de experienţă şi libertatea alegerilor, dimensiunile proprii existenţei individuale se aprofundează, dar şi cele ale rătăcirilor şi ale

pierderii sensului, ale suficienţei şi indiferenţei faţă de toate lucrurile, cele ale neliniştei faţă de insignifianţa vieţii. În acest context, reconsiderarea sacrului este doar o simulare a sensului originar, produsele instrumentale şi funcţionale fiind acelea care ne controlează şi ne domină viaţa.

O dată cu prăbuşirea marilor ideologii utopiste ale progresului şi societăţii ideale, criza morală a identităţii-de-sine este marcată de fanatismul politic şi religios, acompaniat de o cohortă de violenţe. Barbaria şi violenţa, ca fenomene tipice ale lumii actuale, se leagă de consum (inclusiv de droguri), de fanatismul politic şi religios. *Secularizarea duce astfel la adâncirea experienţei nonsensului.*

Această mizerie morală a secolului XX este prefaţată de Nietzsche care consideră că nu există fenomene morale, ci numai o interpretare morală a fenomenelor. Or, după cum observă Hans-Georg Gadamer, “situaţia în care reflecţia morală este posibilă este întotdeauna o situaţie de excepţie, o situaţie de conflict între datorie şi înclinaţie, o situaţie în care prevalează reflecţia morală şi examenul detaşat de sine” (H.- G. Gadamer, *Les fondements philosophiques du XX-e siècle*, în vol. *La sécularisation de la pensée*, Ed. Du Seuil, Paris, 1988, p. 202).

Sunt imposibile identificarea şi recunoaşterea ansamblului fenomenelor morale în secolul XX. Dar demersul teoretic este necesar şi salutar. Este necesar pentru a afla unde am ajuns. Este salutar pentru a ne igieniza şi nu doar pentru a ne spăla de păcate precum Pilat din Pont. Chiar dacă admitem împreună cu Gadamer că scepticismul faţă de orice dogmatism, se înţelege şi dogmatismul ştiinţei, constituie fundamentul cel mai secret, el este în acelaşi timp şi cel mai puternic în secolul nostru.

Am semnalat anterior cele două linii de orientare ale

secularizării în planul culturii morale a secolului XX: o orientare negativă ce ne expune la nemăsurat, la absenţa spiritului măsurii, uitând de tragicul oricărei existenţe (finitudinea), ceea ce duce la barbarie şi violenţă şi o orientare pozitivă care reprezintă un apel la om, la resursele sale umane în ceea ce priveşte introducerea noului în stăpânirea cursului devenirii.

Ţinând seama de orientarea negativă, nu putem să nu constatăm faptul că secularizarea a dus, pe de o parte, la apariţia omului raţionalizat, împotmolit în consum, unidimensional, care se manifestă în direcţia unor căi facile. El cedează seducţiilor societăţii de consum, rezultatul nemijlocit perceptibil în plan comportamental fiind indiferenţa. Alături de exaltarea ego-ului, indiferenţa a devenit o trăsătură a modernităţii.

Indiferenţa ne risipeşte în gol. Modernitatea sau epoca post-modernă se numeşte «era vidului». Cel puţin în Occident, omul şi-a pierdut sentimentul tragic al vieţii. S-a ajuns la indiferenţă faţă de sensul vieţii şi această pierdere de sens se trăieşte fără nelinişte şi deznădejde. “Vidul de sens, prăbuşirea idealurilor nu a condus după cum se aştepta la mai multă nelinişte, mai multă absurditate, mai mult pesimism. (…) Indiferenţă, nicidecum dezastru metafizic” (G. Lipovetsky, *L’čre du vide*, Gallimard, Paris, 1983, p. 42).

Al doilea obstacol, la fel de nociv ca şi primul, legat de orientarea negativă în planul culturii morale a secolului XX, se manifestă prin proliferarea formelor răului sau negativismului. Întrebarea lui Dostoievski: dacă Dumnezeu există, cum poate el să tolereze suferinţa şi moartea inocentului? — A fost reluată de Albert Camus. Dacă el există, el este vinovat. Şi dacă nu există, el ar trebui inventat pentru a ieşi din impas.

În secolul XX, răul a suscitat revolta. Suferinţa a subminat speranţa şi credinţa. De aceea, resemnării, Camus îi opune revolta. Răul şi formele pe care le îmbracă nu pot fi justificate şi toate explicaţiile ajung în impas. Răul este obstacolul de care nu te poţi elibera prin gândire şi care suscită întotdeauna revolta. El pune în derută toate mărturiile existenţei lui Dumnezeu.

Răul nu este nici pedeapsa păcatului originar, nici simptomul unei vinovăţii nemărturisite. El este o «surpriză». Iisus nu-i clarifică originea, ci doar îl denunţă. El ne arată cum să-l depăşim, şi anume prin luptă. Tocmai de aceea a sfârşit pe cruce. Excesului de rău, el îi răspunde printr-o pârghie mult mai puternică – **iubirea** - care ar putea ridica şi salva umanitatea.

Prin această orientare negativă, unei normative întemeieri a autonomiei tinde să i se substituie «grija faţă de sine». Istoria subiectului, de la Descartes la Nietzsche, este considerată de Heidegger ca o consolidare a subiectivităţii într-un mod plural şi nonlinear. Or, după cum subliniază Edmund Husserl, întrebarea este dacă în interiorul imanenţei de sine care defineşte subiectivitatea se poate gândi încă o transcendenţă a unei normativităţi capabile să limiteze individualitatea.

Revenirea la o problematică teologică sau religioasă nu este, fără îndoială, nici posibilă, nici compatibilă cu ideea democratică a unei ordini auto-instituite. *O macro-etică planetară a responsabilităţii are drept premisă de bază intersubiectivitatea şi comunicarea*. Autonomia nu este acelaşi lucru cu independenţa, cu autosuficienţa sau cu libertatea fără regulă. Aceasta este starea naturală a omului.

Valoarea autonomiei nu se opune dependenţei (subordonării faţă de reguli), ci heteronomiei. Căci

autonomia este într-un fel o dependenţă, dar în sensul în care valorizarea autonomiei rezidă în a face din umanul însuşi fundamentul sau sursa normelor şi legilor. Prin autonomie, eu rămân dependent de norme şi legi cu condiţia de a le accepta în mod liber.

Modernitatea este o poziţie din care s-a dezvoltat individualismul, era multiformă a individului ajuns în pragul indiferenţei şi al debusolării, dar este de asemenea locul de emergenţă a unei concepţii în care omul este gândit ca fundament al normelor şi legilor sale, ca subiect autonom şi este dificil să faci din această emergenţă a subiectului un simplu moment al dezvoltării individualismului.

În cazul individualismului care duce la nihilism şi anarhism, prioritate deţine relaţia om-lume, pe când în cazul orientării morale pozitive, prioritate deţine relaţia om-om, fără a uita de lumea în care trăim. Pe aceasta, individualismul lipsit de suport moral o consideră nu ca pe o maşină, nici ca ordine, nici ca pe o fiinţă vie, ci ca «haos etern». Or, pornind numai de la om, prin om şi pentru om. Datorită intersubiectivităţii şi comunicării, într-o lume «abruptă» în care a fiinţa echivalează cu a rezista, după cum remarcă Paul Ricoeur, poate să existe sens, adevăr şi valoare.

Dacă individualitatea desemnează maniera de a fi a unui ins singular, ireductibil la aceea a altcuiva, subiectul se referă la structura pe care fiecare fiinţă conştientă o are în comun cu semenii săi. Nu poţi avea conştiinţă-de-sine fără poziţie în această lume şi fără deschidere faţă de această lume, în interiorul căreia se pune problema recunoaşterii celuilalt. Omul nu devine om decât printre oameni.

Într-o serie de texte, Nietzsche face din individ o valoare absolută şi un principiu ontologic. El se erijează în apărător al valorilor individualităţii pronunţate contra a ceea ce el

numeşte câteodată «vulgaritate» referindu-se la disoluţia individualului diferenţiat în nivelare comună. El critică valorile gregare şi civilizaţia de turmă la care s-a ajuns prin Socrate, creştinism, J.- J. Rousseau, revoluţia franceză şi impunerea idealului democratic.

Or, în cazul omului, naşterea şi valorizarea conştiinţei nu a fost o fatalitate, ci a decurs din exigenţele comunicării şi ale limbajului. Nevoia de altul a fost generată de greutăţile şi necesităţile vieţii, întrajutorarea nefiind posibilă fără comunicarea şi împărtăşirea nevoilor şi grijilor, fără o înţelegere mutuală. În acest fel, sub presiunea nevoii de a comunica, se constituie conştiinţa ca principală componentă a subiectului sau agentului moral, alături de voinţă şi libertate.

Dar, după Nietzsche, conştiinţa şi limbajul procedează la o «mare falsificare» ce are drept miză «generalizarea» şi, ca atare, o «superficializare». Modernitatea, după Nietzsche, este locul unde triumfa «geniul speciei», contra marilor personalităţi pe care grecii le-au avut înainte de Socrate. La fel, democraţia, valoarea politică a modernităţii, abolind distanţele dintre indivizi, contribuie la nivelarea comună.

Individul-în-sine este o eroare la fel ca şi specia dacă nu e valorizat ca un moment al creşterii voinţei de putere. În fiecare individ domină multiple centre de forţă care se combină şi se combat în fiecare clipă (unitatea eului este o ficţiune), ceea ce noi numim voinţa nu este decât termenul ultim al unui conflict incontrolabil între centrele de forţă.

Or, orientarea pozitivă în planul culturii morale valorizează autonomia fiinţei umane în sensul unei instituiri a justiţiei sociale (egalitatea drepturilor şi obligaţiilor pentru toţi oamenii) şi nu reprezintă o varietate moleşită şi încă inconştientă a voinţei de putere. Deschiderea-de-sine către altul pune capăt nu numai subiectivismului solipsist ci, prin

intersubiectivitate, comunicare, înţelegere mutuală, respect şi încredere, neagă elita aristocratică nietzscheiană valorizând distanţa şi ierarhia.

Necoincidenţa de sine cu sine (finitudinea), necesitatea deschiderii către celălalt prin limbaj şi comunicare, prin ceea ce Emmanuel Levinas numeşte «alteritate», *are în vedere punctul nodal al moralităţii care rezidă în a gândi altul-în-acelaşi, fără a gândi altul ca un alt acelaşi*. Fenomenologia lui Husserl rămâne funciarmente umanistă. Contra umanismului clasic care a culminat în fond cu determinarea monadologică a eului, umanismul actual gândeşte subiectivitatea ca transcendenţă ce se deschide spre alteritate şi se comunică prin limbaj.

Subiectul moral este de fapt cel a cărui subiectivitate, sursă de sine-însuşi nu se identifică subiectului particular, ci cu comunitatea intersubiectivă a unei umanităţi întemeiată pe norme şi legi. Pentru subiect, exigenţa de a se gândi ca autonom este inseparabilă în modernitate de valorile (morale, juridice, politice) receptate nu de la natura lucrurilor care le implică, ci autoinstituite, în calitate de norme pe care umanitatea şi le dă ei-însăşi drept constitutive pentru intersubiectivitate, în funcţie de ele modelându-şi propria demnitate.

Autonomia nu este decât acel orizont de sens prin referire la care subiectul trebuie să-şi gândească acţiunea: În afara acestei referinţe, subiectul s-ar pune el-însuşi ca o maşină sau ca un lucru, ceea ce ar fi absurd şi ar nega posibilitatea oricărui spaţiu moral necesar nouă precum lumina pentru o privelişte sau apa pentru peşte. Pentru o macro-etică a reflecţiei şi responsabilităţii, integrarea finitudinii şi autonomiei asigură condiţiile necesare descoperirii unui sens, condiţiile necesare dar nu şi suficiente.

Morala general-umană, la care se gândea încă Descartes,

concepută de pe poziţii aprioriste de Kant, căzută din cer în lumea noastră profană, după ce “intelectualismul francez, mai mult decât empirismul englez senzualist, a eşuat într-un ateism lamentabil, vecin cu liberalismul şi anarhismul care va submina bazele raţionale ale moralităţii” (Alexandru Surdu, *Vocaţii filosofice româneşti*, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 1995, p. 199), are nevoie de a fi regândită.

Este necesară mobilizarea cunoaşterii actuale în vederea unei macro-etici planetare bazată pe responsabilitate, ţinând seama de efectele puţin previzibile ale activităţilor colective (ştiinţă, tehnică, economie şi politică). Este necesară realizarea unei justiţii sociale – distributive - la nivel mondial, medierea între raţionalitatea consensual-comunicativă şi aceea strategică, mediere care nu poate face abstracţie de raţionalitatea umanistă, al cărui nerv central îl reprezintă nevoia de absolut.

5. 2. Răul şi proliferarea formelor negativismului. Experienţa umană dovedeşte că înclinaţiile şi uneori chiar voinţa răului caracterizează condiţia umană într-o măsură aproape egală cu aceea a binelui. Egoismul, injustiţia, compromisurile, suferinţa, mizeria, războiul, moartea sunt rele pentru că ele conţin şi provoacă dezordinea. Răul exprimă nu o pedeapsă pentru păcatul originar sau un simptom al unei vinovăţii nemărturisite, el exprimă ceea ce este negativ şi neant în noi.

Există în primul rând o formă rudimentară a răului sau imoralităţii, care porneşte din slăbiciune sau din absenţa efortului moral, datorită dezlănţuirii sugestiilor instinctive, egoiste sau pasionale. Fiinţa umană care se lasă pradă automatismelor, care rămâne prizoniera deprinderilor rele nu are cum să evite răul sau imoralitatea. Aceasta (imoralitatea) recurge la sofisme redutabile, îndeosebi când

încearcă să acopere totul cu un voal de moralitate. Întrepătrunderea dintre moralitate şi imoralitate poate să îmbrace diferite forme şi grade: de la omul injust la omul culpabil (vinovat), de la cel culpabil la omul rău, adică cel care premeditează ofensele, jignirile, umilinţele şi vătămările aduse celorlalţi.

În ceea ce priveşte înţelegerea conceptului de rău putem preciza că rădăcinile sale pornesc de la influenţele insidioase ale instinctelor, ale limbajului comun, într-un cuvânt de la ignoranţă şi inconştienţă ca prim substrat generator al răului, substrat care se prelungeşte în acceptarea plăcerilor hedoniste, a divertismentelor şi lâncezelii sufleteşti. Toate acestea produc relele, al căror corolar îl reprezintă rea-voinţa de care vorbea Kant şi rea-credinţa de care vorbea Sartre.

De la bun început este necesar să distingem între mai multe forme de manifestare a răului. Ca atare, facem deosebire între răul fizic (defectele de ordin fizic, suferinţele produse de diferite boli), răul psihic (maladiile sufleteşti, înşelăciunea şi minciuna) şi cel metafizic provocat de limitele înţelegerii umane şi de finitudinea şi facticitatea fiinţei umane, şi nu în ultimul rând, avem în vedere o cauză dominantă în prezent la noi – mizeria materială şi morală.

Aceste forme nu alcătuiesc răul ca atare, ci ele pot fi calificate ca diferite rele ale căror consecinţe nefaste diferă de la caz la caz. Răul în esenţa sa este imoral şi, ca atare, caracterizează orice formă de manifestare a imoralităţii. În acest context, distingem între greşeala nevoită şi cea voită, între vinovăţia involuntară şi cea voluntară, între ceea ce este demonic şi ceea ce este malefic. Toate aceste forme ale imoralităţii au ca numitor comun culpabilitatea.

Unele rele au caracter contingent, accidental (ele pot să apară sau să nu apară). Altele sunt condiţionate în mod

necesar (jecmănirea, fărădelegile şi corupţia generalizată în actuala etapă de tranziţie). În ceea ce priveşte mizeria morală, aceasta se leagă de decăderea şi degradarea condiţiei umane până la nivelul reziduurilor şi schematismelor de ordin instinctual. Ea este condiţionată multifactorial.

În primul rând, ea este generată de satisfacerea cerinţelor noastre elementare la un nivel minimal. În al doilea rând, e cauzată de proliferarea plăgilor sociale, cum sunt demagogia, corupţia, traficul de influenţă (nepotism şi favoritism) şi nu în ultimul rând compromisurile compromiţătoare (doar pe plan politic putem vorbi de compromisuri acceptabile), toate acestea abătându-se precum o grindină distrugătoare asupra lanurilor coapte de grâu.

Vinovăţia sau culpabilitatea poate fi calificată în funcţie de numărul şi calitatea greşelilor. În ceea ce priveşte «demonicul», putem vorbi de dispoziţii înnăscute în ce priveşte comiterea relelor şi nedreptăţilor sau de tentaţii, obsesii şi chiar vicii în manifestarea acestuia. Forma cea mai josnică a demonicului este sadismul, iar forma cea mai distrugătoare este maleficul. Din punct de vedere etic şi ţinând seama de mersul vieţii umane, răul făcut în mod premeditat în cazul regimurilor totalitariste constituie cel mai grav atentat la adresa condiţiei umane. Acest rău, la fel ca barbaria şi violenţa, poate fi comparat doar cu bolile incurabile.

Probabil că am pierdut eroismul o dată cu pierderea credinţei, o dată cu neglijarea sentimentului tragic al vieţii. Probabil că am pierdut simţul onoarei o dată cu pierderea idealurilor de nobleţe, de respectare a castităţii şi a curăţeniei sufleteşti. Probabil că intrăm în vârtejurile dramatice şi melodramatice ale vieţii deoarece am trecut la

un alt stil de viaţă, marcat esenţialmente de relativism, inconsecvenţă, de căutare a unor satisfacţii mărunte de moment, efemere, neconcludente pentru o viaţă de om.

Din nefericire, confruntarea cu forţele adverse ale răului, negativismului, iraţionalului etc. Este evitată, fapt care a dus la trecerea de la un spectacol melodramatic al vieţii umane la un spectacol tragi-comic, grotesc şi bizar. Mai mult ca oricând suntem marcaţi de aceste consecinţe nefaste ale desfermecării, desvrăjirii lumii, ale tragi-comicului, ale grotescului, bizarului şi nu în ultimul rând suntem marcaţi de alienare (înstrăinare), anomie (prezenţa şi acţiunea fărădelegilor în raporturile dintre individ şi instanţele civile), de masificare (de realizarea unor activităţi colective de rutină, lipsite de ţeluri), de reificare, într-un cuvânt devenim asemenea unor poşete la modă, participăm cu şanse nesigure la bursa valorilor, îmbrăcăm haina mai multor roluri, devenim personaje, adică suntem lezaţi în celulele noastre morale de rezistenţă şi, în consecinţă, ne prefacem că trăim, întrucât nu ştim să trăim cu adevărat. Rămânem precum măgarul lui Buridan prinşi în dilema lui «a fi» şi «a avea».

Această proliferare a negativismului se manifestă prin unele categorii estetice precum banalul, anostul, absurdul, grotescul şi bizarul. **Banalul** se referă la viaţa unui ins care nu se abate de la tiparele comunului, gregarului, care preferă cenuşiul şi uniformitatea vieţii. **Anostul** se referă la ceea ce este şters, tern, lipsit de relief şi valoare. **Absurdul** circumscrie situaţiile limită, de neînţeles la nivelul sensibilităţii şi intelectului comun. **Grotescul** vizează o îmbinare între absurd şi grobianism, dacă nu chiar grosolan. **Bizarul** se referă deopotrivă la ciudăţeniile dar şi insignifianţa sau derizoriul vieţii umane.

Toate aceste categorii care exprimă proliferarea

negativismului adâncesc starea de dezumanizare şi degradare a fiinţei umane, sunt un reflex negativ al procesului secularizării. În trecerea de la epoca modernă la modernitate, absurdul devine din ce în ce mai predominant şi îmbracă mai multe forme, în primul rând, se conştientizează faptul că, şi dacă existenţa are un fond ultim, acesta ne rămâne necunoscut.

În al doilea rând, fiinţa umană conştientizează faptul că, în prezent, nu poate domina şi controla modificările şi transformările pe care le comportă existenţa socială, după cum, de asemenea, nu poate exercita un control asupra accelerărilor de ritm determinate de cibernetizarea şi informatizarea tehnologiilor, altfel zis, de vârsta electronică a civilizaţiei postindustriale.

În dreaptă consecinţă, dacă nu ştim în ce constă fondul ultim al existenţei, dacă nu putem exercita un control asupra proceselor şi fenomenelor ce alcătuiesc teatrul existenţei noastre, înseamnă că nu ştim încotro se îndreaptă viaţa umană, nu mai suntem capabili să separăm binele de rău, valoarea de pseudovaloare şi nonvaloare, legitimul de nelegitim, firescul de convenţional, dreptatea de nedreptate, justiţia de arbitrar, adică într-o serie de probleme cheie ale vieţii umane noi nu ştim ce atitudine să luăm şi, îndeosebi, la ce alegeri să recurgem.

Toate aceste situaţii generează o fenomenologie a absurdului, fac să domine, în raporturile dintre individ şi societate, anomia. Astfel, absurdul însoţit de anomie a determinat şi determină o creştere a relativismului în ceea ce priveşte conţinuturile semnificative ale vieţii noastre (relaţiile interpersonale, tabla de valori a fiecăruia, atitudinile abordate etc.).

Prezenţa masivă a situaţiilor absurde şi anomice, dominarea comportamentului nostru de către cultura de

masă sau aceea a mijloacelor de comunicare în masă denotă din ce în ce mai mult golirea vieţii noastre personale de sens sau rost. Această invazie a inumanului sub formă de absurd şi anomie este agravată în decăderea şi deteriorarea condiţiei umane de **fenomenul kitsch**. Acesta e rodul unei aprecieri estetice ce inverteşte însuşi esteticul.

Fenomenul **kitsch** se leagă de adâncirea prăpastiei între cultura majoră şi cultura de masă. Faptul că o serie de romane încearcă să surprindă gustul şi preferinţele maselor şi că ele răspund unor nevoi pasagere, duce la instalarea kitsch-ului, adică a ceea ce putem numi «pseudoartă» sau «surogat» (înlocuitor). Fenomenul kitsch-ului capătă proporţii de masă o dată cu explorarea şi exploatarea pornirilor de jos ale comportamentului uman, adică a pornirilor noastre de factură senzuală care ne reduc la măduva spinării şi terminaţia ei.

Pornografia şi prostituţia sunt fenomene ce caracterizează lumea modernă şi actuală. Fenomenul kitsch se constituie ca o expresie a dedublării fiinţei umane, ca expresie a acceptării minciunilor convenţionale. În acest context, «frumosul» se metamorfozează în «interesant», iar «interesantul» în «mercantil». «Adevărul» se metamorfozează în «minciună aproape de adevăr» pentru ca, ulterior, să devină minciună sfruntată şi ipocrizie.

Kitsch-ul circumscrie omul lipsit de însuşiri, deci cel care nu are caracter ci doar o schiţă de caracter, circumscrie un comportament improvizat, nefinisat, unul care neştiind ceea ce este se identifică rolurilor pasagere pe care le interpretează. În şi din perspectivă estetică, kitsch-ul se referă la satisfacerea nemijlocită a dorinţelor marilor mase, la instinctul de imitaţie, la transformările sublimului în ridicol, la identificarea reuşitei în viaţă cu satisfacţiile şi succesul de moment.

Acest mimetism cameleonic creează terenul pentru afirmarea creaţiilor culturale de ordin melodramatic, ca de exemplu *Dama cu camelii* ş.a. De asemenea, mimetismul duce la producţia unor obiecte de consum care afişează mai mult sau mai puţin «veleităţi» de ordin artistic. Ceea ce putem spune în mod tranşant este că natura nu creează kitsch, el este produs istoric. Idilismul ieftin, personajele de operetă, mimetismul unor pasiuni sau cauze nobile, toate acestea determină ca omul normal sau moral să devină un om de cauciuc, adică să ridice unele psdeudoadevăruri la nivel de dogme.

Deşi mimează sentimentalismul sau alte porniri de ordin superior, kitsch-ul nu e, de fapt, decât sclifoseală. Sub pretextul că numai boii sunt consecvenţi, «omul-kitsch» e dispus la orice compromis. El visează cu orice preţ propăşirea pe scară socială, călcând în picioare şi ultimele lui rezerve de demnitate. Lui îi sunt proprii ideile la modă şi locurile comune aflate în circulaţie.

De asemenea, în cazul lui îi este proprie o ierarhie a pseudovalorilor şi nu a valorilor. El dă dovadă de snobism în dragostea sa pentru ideile mari, dar le foloseşte în universul său prozaic şi, de multe ori, se mulţumeşte cu reproduceri după marile capodopere. *«Omul-kitsch» e o apariţie camuflată a răului*, el nu dispune de un relief valoric, face tapaj de suferinţe pe care nu le-a trăit niciodată, mimează deopotrivă fericirea şi nefericirea, nu acceptă realităţile vieţii, trece de la tânguire la exaltare, de la comportament firesc la unul arogant, emfatic, ceea ce-l discreditează şi-l face să trăiască la periferia vieţii.

5. 3. Nevoia de absolut sau momentul «Marelui Anonim». Nevoia de absolut se relevă ca o dimensiune inalienabilă a fiinţei umane. După cum o catedrală ortodoxă

are o deschidere în cupolă care îngăduie pătrunderea luminii soarelui, la fel Lucian Blaga ne satisface nevoia de absolut. Prin construcţia sa filosofică, Blaga constituie o personalitate marcantă în peisajul culturii europene a secolului XX. Ideea centrală în concepţia filosofică blagiană este existenţa noastră în orizontul misterului.

Acesta fiinţează pentru noi ca orizont iniţial şi ca orizont ultim, ireductibil al existenţei noastre. El se manifestă sub mai multe variante. Prima sa ipostază este aceea a orizontului iniţial al fiinţării noastre. Ulterior, el se prezintă sub forma semnalată de simţuri, un mister descris prin semne care afectează sensibilitatea empirică, iar după această ipostază urmează aceea a «misterului revelat» pe planul constructiv al cunoaşterii, pe plan imaginar şi cel al viziunilor filosofice.

Niciodată misterul nu e convertibil în nonmister. *Der ding an sich* sau lucrul în sine kantian nu este decât una din variantele posibile de mister. Lucian Blaga admite şi misterul «potenţat» sau «radicalizat». El se formulează în mod antinomic sau sub forma antinomiilor transfigurate.

Mersul cunoaşterii nu se realizează, după Blaga, în chip liniar, cum se consideră de la Kant încoace, adică sensul de diminuare a tainelor printr-un proces de cunoaştere ascendent şi emancipatoriu în cazul fiinţei umane. Cunoaşterea are două sensuri opuse, plus şi minus. În anumite situaţii se impune direcţia **minus**, prin care un mister e potenţat şi elaborat sub formă de antinomie, în alte cazuri, direcţia **plus**.

Există o ambivalenţă a cunoaşterii, ireductibilă la un numitor comun: a) cunoaşterea se realizează în orizontul lumii date, care poate fi completată cu simple «necunoscute»; b) cunoaşterea ce se desfăşoară sub incidenţa misterului, în care tot ce ţine de lumea dată nu

este decât semn sau semnalizare, prin simţuri, a unor mistere.

Prima formă de cunoaştere e denumită de Lucian Blaga **cunoaşterea paradisiacă**, pe cea de-a doua, a misterului potenţat sau sporitor, o denumeşte **cunoaştere luciferică**. Primul gen de cunoaştere operează cu intuiţii, concepte şi categorii intelectuale. În registrul său tematic, ideea de mister nu joacă nici un rol deşi e foarte complexă, operându-se doar cu aşa-zise «necunoscute».

Dar misterul, în accepţiunea majoră blagiană, implică nu atât «necunoscute» oarecare, ci ipostazele de anvergură ale necunoscutului. Misterul cu profunzimi abisale sau insondabile constituie obiectul de decriptare şi desluşire a cunoaşterii luciferice. Geografia cunoaşterii luciferice cuprinde o lume abruptă, cu structuri şi articulaţii sui-generis. În registrul său tematic, toate elementele care joacă un rol în cuprinsul cunoaşterii paradisiace – precum experienţa, intuiţia, conceptul – îndeplinesc alte funcţii. Ele luminează în mod fulgerător lumea absconsă a profunzimilor nebănuite.

Metafizica e altceva decât ştiinţa şi filosofia ştiinţei. Ea este întotdeauna un salt în incontrolabil. Experienţa nu joacă în metafizică decât un drept de veto în cazul în care metafizica o contrazice. Dar experienţa nu e instanţa care e chemată să verifice şi să controleze în sens pozitiv construcţiile metafizice. Conştiinţa proprie, ce cuprinde şi cunoaşterea cu posibilităţile şi limitele ei, este întreruptă şi controlată dintr-un centru-rezidenţial de natură tot spirituală.

Acest centru superior, transcendent se numeşte «Marele Anonim». El supune cunoaşterea umană unei cenzuri prin care suntem stopaţi să cunoaştem în mod absolut. Ea ni se aplică în chip structural, prin constante senzoriale şi prin

categorii intelectuale de care cunoaşterea umană e permanent dependentă. Categoriile intelectuale sunt mijloacele cenzurii transcendente cu ajutorul cărora «Marele Anonim» ne ţine la distanţă de mistere, probabil în avantajul nostru şi poate al existenţei în general. În registrul limitat al cunoaşterii umane trebuie să vedem aşadar nu un neajuns, ci rezultatul şi reflexul unei înalte rânduieli metafizice.

Astfel, în peisajul controversat şi contorsionat din punct de vedere filosofic al secolului XX, sistemul filosofic al lui Lucian Blaga constituie o mărturie perenă a impunerii spiritualităţii româneşti printr-o metafizică a cunoaşterii. Trilogia cunoaşterii reprezintă calea regală de acces în incinta unei construcţii filosofice de măreţia şi calmul unei catedrale ortodoxe.

La rândul său, trilogia culturii îl singularizează pe Blaga nu numai în spaţiul culturii autohtone, ci în cel mult mai vast şi divers al culturii europene. El ne prezintă o nouă teorie explicativă a stilului cultural prin care îl depăşeşte pe Oswald Spengler, întrucât Blaga ne prezintă “orizontul spaţial al inconştientului”, care se face vădit în muzica populară, independent de voinţa şi conştiinţa creatorului.

Depăşind orizontul gnoseologic reducţionist al lui Freud şi cel mai cuprinzător al lui Jung, inconştientul nu e considerat infrastructura inferioară a conştiinţei ci, dimpotrivă, ceva mai profund şi mai persistent care revine indiferent de variaţia peisajului exterior. Orizontul spaţial este un fel de cadru stabil, un spaţiu matrice care, odată fixat, dăinuieşte.

În acest fel se exprimă, după Lucian Blaga, posibilităţile convieţuirii în acelaşi peisaj a unor populaţii cu orizonturi spaţiale diferite ca românii, maghiarii şi germanii în Transilvania. Românul trăieşte inconştientul pe plai, chiar şi atunci când, pe planul sensibilităţii conştiente, trăieşte sute

de ani pe bărăgane. Şesurile româneşti sunt pline de nostalgia plaiului pe care o exprimă cel mai bine doina.

Acesteia îi este proprie melancolia care nu e prea grea şi nu are nimic cu deznădejdea sau rătăcirea. Ea este opusă atât indiferenţei cât şi acutizării deznădejdilor, descriind o traiectorie ondulatorie ce se pierde în infinitatea albastră a eternităţii.

Doina exprimă accentele unui anumit destin care nu este întotdeauna fericit, dar care acceptă soarta noastră tragică cu o înţelepciune surâzătoare. Spaţiul mioritic, spaţiul matrice sugerează, în mod clar, nu numai locul de naştere al poporului român dar şi măreţia sa morală comparabilă cu aceea a lui Epictet.

Proiecţia filosofică a lui Blaga se bazează pe cele două coordonate kantiene, transcendenţa şi transcendentalul: prima în accepţiunea obişnuită, adică ceea ce este dincolo de lumea în care trăim, cea de a doua, în accepţia a ceea ce este dincoace de lume, în inconştient, care nu mai are corespondent kantian. Blaga îi reproşează lui Kant faptul că trasează o limită absolută cunoaşterii în faţa transcendentului.

Transcendenţa la Blaga, rezumată în vocabula «Marele Anonim», reprezintă un mister incomprehensibil dar nu inexplicabil. “Zariştea” lui se deschide, se actualizează, se permanentizează şi potenţează. Cunoaşterea paradisiacă ne dezvăluie religia ca sistem determinat de credinţe, rituri şi instituţii, făcând parte din realitatea socioculturală, pe când cea luciferică ne relevă, precum religiozitatea, posibilitatea unei punţi de comunicare în absolut cu «Marele Anonim».

Deasupra spaţiilor libertăţii multiplicate prin eliberarea de nevoile elementare, Blaga admite cenzura transcendentă a «Marelui Anonim» care valorează mai mult decât

terminologia oraculară a lui Heidegger. După Blaga, sensul vieţii umane este fie transcendent şi deci inaccesibil, fie nu există. Lucian Blaga nu a scris un tratat de etică dar întreaga sa operă îl anunţă sau prevesteşte. În experienţa trăită a plăsmuirilor spiritualităţii româneşti, Blaga a întrevăzut nucleele ideo-afective ale etosului autohton.

Acea parte de neînlocuit rămâne pentru fiecare din noi spaţiul matrice în care ne-am născut. Matricea stilistică se exprimă prin categoriile inconştientului, abisale prin locul şi adâncimea lor. Ele sunt altfel structurate decât categoriile cunoaşterii. În afară de spaţiu şi timp, inconştientul cuprinde şi categoria formativă care tinde spre individualizare, spre tipizare sau spre elementizare. Toate plăsmuirile culturale poartă pecetea acestor categorii abisale.

Stilul nu este un fenomen monolitic ci un fenomen complex, la baza căruia se află o garnitură întreagă de «categorii abisale» eterogene şi de o sinergie cosmogenetică. Aspectele fundamentale ale oricărei creaţii de cultură sunt «metaforicul» şi «stilul». Orice creaţie de cultură este o încercare a omului de a-şi revela un mister.

Niciodată revelarea misterului nu are un caracter totalizator sau înglobant. Nu numai cunoaşterea umană a lumii imediate este, aşadar, supusă unei cenzuri transcendente, ci şi încercările noastre de a revela misterele prin plăsmuiri sunt supuse unui fel de cenzură. Categoriile care stau la baza unui stil se constituie ca tot atâtea frâne transcendente, prin care «Marele Anonim» ne împiedică să revelăm misterele în chip pozitiv şi absolut adecvat. Aceasta pentru ca să nu ne substituim lui şi pentru a salva echilibrul cosmic, pentru a ne menţine în permanentă stare creatoare şi a ne apăra de neştiute primejdii pe care o revelare absolută le-ar prezenta pentru

noi. În cumpănirea vremurilor, putem aşeza acest răspuns românesc, când unii anunţă destrămarea metafizicii.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. Alleau, René, *La Science des symboles*, Payot, Paris, 1977.
2. Apel, Karl-Otto, *Éthique de la discussion*, Ed. Du Cerf, Paris, 1994.
3. Ariès, Philippe, *L'homme devant la mort*, vol. I-II, Ed. Du Seuil, Paris, 1979.
4. Arnaud, Jean-François, *Le siècle de la communication*, Ed. Albin Michel, Paris, 1979.
5. Bagdasar, Nicolae, *Scrieri*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1988.
6. Besnard, Philippe, *L'Anomie*, P.U.F., Paris, 1979.
7. Blaga, Lucian, *Eonul dogmatic*, Ed. Cartea românească, Bucureşti, 1931.
8. Blaga, Lucian, *Cunoaşterea luciferică*, Sibiu, 1933.
9. Blaga, Lucian, *Censura transcendentă*, Ed. Cartea românească, Bucureşti, 1934.
10. Blaga, Lucian, *Trilogia culturii*, E.L.U., Bucureşti, 1969.
11. Blum, A. Lawrence, *Friendship, altruism and morality*, London, 1980.
12. Boss, Gilbert, *La mort du Léviathan: Hobbes, Rawls et notre situation politique*, Zurich, 1984.
13. Brandt, B. Richard, *A theory ofthe good and the right*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
14. Brinton, Crame, *A history of western morals*, New York, 1959.
15. Caillois, Roger, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1985.
16. Călinescu, Matei, *Cinci feţe ale modernităţii*, Ed.

Univers, Bucureşti, 1995.
17. Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* Bordas, Paris, 1984.
18. Eliade, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
19. Eliade, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. II, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
20. Eliade, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. III, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.
21. Etchegoyen, Alain, *La valse des éthiques*, Ed. François Bourin, Paris, 1991.
22. Flonta, Mircea, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.
23. Florian, Mircea, *Misticism şi credinţă*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1993.
24. Foot, Philippa, *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
25. Frăteanu, Virgil, *Conştiinţă şi luciditate*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1987.
26. Fromm, Erich, *Die Kunst des Liebens*, Frankfurt, 1989.
27. Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Ed. Du Seuil, Paris, 1976.
28. Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985.
29. Hare, M. R., *Freedom and reason*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
30. Hare, M. R., *Moral thinking: its levels, method and point*, Claredon Press, Oxford, 1987.
31. Hayot, E. Elizabeth, *Choice and the Destiny of nations*, New York, 1959.
32. Jankélévich, Vladimir, *Traité des vertus*, Bordas, Paris, 1968. 1980.

33. Kremer-Marrietti, Angèle, *L'éthique*, P.U.F., Paris, 1987.
34. Jurcău, Nicolae, *Aptitudini profesionale*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
35. Le Senne, René, *Traité de morale générale*, P.U.F., 1947.
36. Liiceanu, Gabriel, *Tragicul o fenomenologie a limitei*, Ed. Univers, Bucureşti, 1975.
37. Lotz, B. Johannes, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin: homme, temps, être*, P.U.F., Paris, 1988.
38. Lupaşcu, Ştefan, *L'homme et ses trois éthiques*, Gallimard, Paris, 1986.
39. Macintyre, Alasdair, *After virtue: a study în moral theory*, London, 1985.
40. Marcel, Gabriel, *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris, 1927.
41. Mehl, Roger, *De l'autorité des valeurs*, P.U.F., Paris, 1957.
42. Neusch, Marcel, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Ed. Du Centurion, Paris, 1977.
43. Neusch, Marcel, *Aujourd'hui Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris, 1987.
44. Perry, B. Ralph, *General Theory of value*, Harvard University Press, 1967.
45. Porfit, Derek, *Reasons and persons*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
46. Poupard, Paul, *Les religions*, P.U.F., Paris, 1989.
47. Rawls, John, *Théorie de la justice*, Ed. Du Seuil, Paris, 1987.
48. Rădulescu-Motru, Constantin, *Timp şi destin*, Fundaţia pentru literatură şi artă «Regele Carol II», Bucureşti, 1940.
49. Renaut, Alain, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989.
50. Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté*, Ed. Aubier,

Paris, 1960.
51. Sartre, Jean-Paul, *Vérité et existence*, Gallimard, Paris, 1989.
52. Simmon, John, *Moral principles and political obligation*, Princeton, 1981.
53. Slate, Michael, *Common sense morality and consequentialism*, London, 1985.
54. Spengler, Oswald, *Le déclin de l'Occident*, Gallimard, Paris, 1976.
55. Surdu, Alexandru, *Vocaţii filosofice româneşti*, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 1995.
56. Theau, Jean, *Le Crépuscule de l'homme*, Bellarmin, Montreal, 1986.
57. Vianu, Tudor, *Studii de filosofia culturii*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1982.
58. Vidam, Teodor, *Introducere în filosofia moralei*, Ed. Intertonic, Cluj-Napoca, 1994.
59. Vidam, Teodor, *Moralitate şi comunicare*, Ed. Clusium, Cluj- Napoca, 1995.
60. Williams, Bernard, *Ethics and the limits of philosophy*, Collins Press, London, 1987.